

Anno 12 - numero 10 - 2012

de hominis

Dignitate

Rivista di Cultura Massonica  
Magazine of Masonic Culture





**de hominis Dignitate**

# Sommario de hominis Dignitate

RIVISTA DI CULTURA MASSONICA

Fondata dall'Ill.mo e Ven.mo Gran Maestro Fabio Venzi

Anno 12 - NUMERO 10 - 2012



Direttore Editoriale

Fabio Venzi

Progetto Grafico ed

impaginazione

GECO S.r.l.

Edizioni Multimediali

Stampa

Tipolitografia Grafica Cirillo

per conto di

GECO S.r.l.

Edizioni Multimediali

Direzione, Redazione

e Amministrazione

Lungo Tevere dei Mellini, 17

00193 Roma



www.glri.it

## ALLOCUZIONI

Pag. 4 ■ Fabio Venzi

Libera Muratoria e Mass Media

Allocuzione del 16 Aprile 2011

FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Pag. 16 ■ Fabio Venzi

L'esoterismo ed i primi tre gradi della Libera Muratoria

Allocuzione del 21 Aprile 2012

ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

## NEWS

Pag. 44 ■ Salvatore Fraghi

Gran Loggia Regolare d'Italia - Speciale Sito Web

1 Dicembre 2012

## QUATOUR CORONATI n° 112

Pag. 55 ■ Carlo Giorgi

Le vicende della Loggia fiorentina del 1733 fino alla

scomunica di Papa Clemente XII del 1738

Roma 23 Giugno 2012

Pag. 68 ■ Jim W. Daniel

From Highclere to Altachiara: the 4th Earl of Carnarvon,

Italy and the Roman Catholic Church 1850-90

Roma 3 Dicembre 2011

## SANTA CECILIA n° 180

Pag. 76 ■ Kevin Swierzosz - Lenart

Gli studi di Virtuosità e Trascendenza di A. Gilardino

come supporto per il lavoro di crescita interiore

24 Marzo 2012

Pag. 85 ■ Giorgio Bottiglioni

Il Canto dell'Apprendista

Pag. 89 ■ Massimiliano Flurnini

La funzione del Mito e del Rito

nel processo di individuazione culturale

# DE HOMINIS

Pag. 98 ■ Domenico Marfia

La Geometria solstiziale dei due San Giovanni  
e la geometrizzazione della Loggia

Pag. 112 ■ Libero Bentivoglio

Nascita e sviluppo nella Libera Muratoria in terra Slava



# DIGNITATE



# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011

Ill.mo e Ven.mo Gran Maestro Fabio Venzi

## Libera Muratoria e Mass Media

*“Soltanto dimenticando il carattere iniziatico della Massoneria è possibile disconoscere che il fine della Massoneria consiste nella perfezione del singolo, da ottenersi mediante il Rito, ossia detto in linguaggio massonico, nella squadratura della pietra grezza e nella sua trasmutazione in pietra cubica della maestria seguendo le regole dell’Arte.”*

Arturo Reghini

Considerazioni sul Rituale  
dell’Apprendista Libero Muratore.

Spesso alcuni Fratelli si domandano quali dovrebbero essere i giusti rapporti tra la Libera Muratoria e i Mass Media.

Vorrei cominciare l’Allocuzione odierna soffermandomi proprio sul titolo, che potremmo definire, in tutta certezza, un’evidente “contraddizione in termini” se non addirittura un ossimoro, frutto dell’ accostamento di due termini in evidente antitesi tra loro.

La contraddizione, l’antitesi, dovrebbe essere chiara a tutti consiste nel mettere in rapporto e relazione due soggetti, che per loro natura occupano universi molto distanti: un Ordine Iniziatico, elitario per definizione, ed i cosiddetti Mass Media, i mezzi di comunicazione di “massa”.

Un *Ordine Iniziatico*, in quanto tale, è composto da “iniziati” e si rivolge ad un’élite di uomini che hanno scelto “consapevolmente” di compiere un percorso esoterico e metafisico attraverso un “metodo” iniziatico che permette di operare un processo attivo di trasformazione interiore e di mettere in atto un vero e proprio mutamento di stato.

## Freemasonry and Mass Media

*“Only by overlooking the initiatic character of Freemasonry can we deny that the purpose of the latter is the perfection of self, to be achieved through perfection of the Ritual, or rather to use Masonic terms, by the skilful hewing of the raw stone and its transmutation into cubic stone according to the rules of the Craft”*

Arturo Reghini

Considerations on the Ritual  
of an apprentice Freemason.

I am often asked by the Brothers how an appropriate relationship should be developed between Freemasonry and the Mass Media.

I would like to begin this speech therefore by focusing on the title, which could undoubtedly be defined an evident “contradiction of terms”, perhaps even an oxymoron. You will be aware that an oxymoron is a rhetorical figure constituted by the concomitant use of two terms that are clearly in contrast one with the other.

This contradiction, the antithesis, should be plain for all to see, and consists in uniting two subjects that due to their very nature live in completely separate worlds, an Initiatic Order, exclusive by definition, and the so-called Mass Media, the means of “mass” communication. An *Initiatic Order* is made up of and addressed to “initiates”, therefore to an “exclusive” circle of men who have “knowingly” chosen to undertake an esoteric-metaphysical journey, an initiatic “method” that will allow them to establish an active process of inner transformation, to elicit a fully-fledged mutation of status. On the contrary, the *Mass Media* are directed at the “masses”, towards society as a whole, devoid of all distinctions; indeed, to achieve this “aim” they adopt

# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Allocution of the April 16, 2011

I *Mass Media*, al contrario, per loro natura si rivolgono alla “massa”, cioè alla società nella sua interezza, senza distinzione alcuna e, a tale scopo, utilizzano metodi e meccanismi di comunicazione adeguati al livello di uditorio che intendono raggiungere.

Una storica definizione della “massa” fu data dal pensatore spagnolo José Ortega y Gasset, il quale, nel famoso saggio *“La ribellione delle masse”*, scrisse: *“La società è sempre una unità dinamica di due fattori: minoranze e masse. Le minoranze sono individui o gruppi di individui particolarmente qualificati. La massa è l’insieme di persone non particolarmente qualificate... Massa è l’uomo medio”*<sup>1</sup>, aggiungendo *“Nei gruppi che si caratterizzano per non essere moltitudine e massa, la coincidenza effettiva dei suoi membri consiste in una certa aspirazione, idea o ideale, che di per se stessa esclude il gran numero. Per formare una minoranza, qualunque essa sia, è necessario che prima ciascuno si separi dalla moltitudine... La divisione della società in masse e in minoranze selezionate non è, pertanto, una divisione in classi sociali, ma in classi d’uomini, e non può identificarsi con l’ordine gerarchico di classi superiori e inferiori.”*<sup>2</sup>.

Conseguentemente, tra Libera Muratoria e Mass Media non dovrebbe esserci legame alcuno, avendo esse dinamiche e spazi di competenza diametralmente opposti. Purtroppo, come vedremo, non è sempre così.

Sebbene un *Ordine Iniziatico*, per le sue peculiarità, debba rimanere totalmente distaccato dalla profanità, negli ultimi tempi sta accadendo, sempre più

appropriate methods and mechanisms.

An historic definition of the “masses” was provided by the Spanish thinker José Ortega y Gasset who, in his renowned essay *“The Revolt of the Masses”* wrote: *“Society is always a dynamic unity of two component factors: minorities and masses. The minorities are individuals or groups of individuals which are specially qualified. The mass is the assemblage of persons not specially qualified..... The mass is the average man”*<sup>1</sup>, adding *“In those groups which are characterised by not being multitude and mass, the effective coincidence of its members is based on some desire, idea, or ideal, which of itself excludes the great number. To form a minority, of whatever kind, it is necessary beforehand that each member separate himself from the multitude..... The division of society into masses and select minorities is, then, not a division into social classes, but into classes of men, and cannot coincide with the hierarchic separation of “upper” and “lower” classes”*<sup>2</sup>.

Consequently, no association should exist between Freemasonry and Mass Media, as their dynamics and competences are radically divergent. Unfortunately, as I will now illustrate, things are not quite so simple. In spite of the fact that in view of its singularities, an *Initiatic Order* is required to stand its distance from all forms of profanity, recently the Grand Masters of Masonic Obediences are becoming increasingly implicated in issues that are by no means of an initiatic nature, focusing rather on politics, social problems, and more besides. How did all this come about? The process in question was certainly not started up recently, and a tendency of several Masonic Obediences to become involved in matters in no way associated with

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, TEA, marzo 1988, pag. 37. Titolo originale, *La rebelion de las masas*,

<sup>2</sup> Ibidem, pag.38.

<sup>1</sup> José Ortega y Gasset, *The Revolt of the Masses*, TEA, March 1988, page 37. Original title: *La rebelion de las masas*,

<sup>2</sup> Ibidem, page 38.

# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011

frequentemente, che Gran Maestri di Obbedienze massoniche vengano coinvolti in questioni tutt'altro che iniziatiche, in tematiche politiche, sociali e altro ancora.

Come siamo arrivati a ciò?

Il processo di cui parliamo è iniziato non certo ora, e la tendenza di alcune Obbedienze massoniche ad occuparsi di argomenti che nulla hanno a che vedere con l'attività "esoterica" di un Ordine Iniziatico, è sempre esistita. Tuttavia, nel tentativo di analizzare questo fenomeno degenerativo, vorrei spostare la ricerca storicamente indietro nel tempo, per poterne comprendere meglio le origini e la natura.

A mio parere, si potrebbe dire che questa degenerazione sia cominciata nel momento in cui si sono modificate le dinamiche con le quali avveniva la "trasmissione" del rituale, cioè di quello strumento iniziatico che è fondamento del "metodo" massonico. Questo processo ha una precisa data d'inizio che coincide con il momento in cui i rituali massonici hanno smesso di essere custoditi (come in essi stessi ci viene raccomandato di fare) e sono stati invece divulgati in maniera selvaggia, in contesti che nulla hanno a che vedere con i Templi libero-muratori, l'unico luogo all'interno del quale un rituale dovrebbe essere utilizzato. Da quel momento la Libera Muratoria ha iniziato a perdere quella che il filosofo Walter Benjamin, in un suo famoso saggio, parlando dell'unicità dell'opera d'arte, avrebbe definito la sua "aura"<sup>3</sup>.

Bisogna chiarire che la perdita dell'"aura" da parte della Libera Muratoria non si riferisce alla perdita dei suoi "segreti". Il segreto delle organizzazioni iniziatiche, infatti, è soltanto simbolico e rimanda al vero segreto iniziatico *interiore*, unico, nascosto, inespriabile e perciò incommunicabile. Esso può

the "esoteric" activity of an Initiatic Order has long been manifested. In the present essay, in an attempt to analyse this degenerative phenomenon, I would like to trace historic research back into the past with the aim of better comprehending the origins and nature of the matter.

In my opinion this de generation likely originated at the time when the dynamics underlying the "transmission" of the initiatic "tool" of fundamental importance in the Masonic "method", and here I naturally refer to the ritual, first started to change.

This process is marked by a specific starting date, namely the moment in which Masonic rituals were no longer guarded as they ought to be, and often through no fault of our own they started to be "savagely" disclosed in contexts widely diverse from the Masonic Temples, the sole context in which a ritual should be destined for use. From that time onwards Freemasonry has started to lose what the famed philosopher Walter Benjamin, in a wonderful work, subsequently termed its "aura"<sup>3</sup>.

It should however be clarified that the loss I refer to, caused by disclosure of the ritual, the loss of the "aura", does not imply a loss of its "secrets". Indeed, the secret of initiatic organisations had a substantially symbolic worth when compared to the true, exclusively *inner* initiatic secret that can only be achieved by means of a spiritual awareness and that, in view of its inexpressibility, is necessarily incommunicable, not as the result of convention, but rather due to the very nature of things. The inexpressible may be effectively conveyed and apprehended by means of intellectual intuition and in line with individual intellectual skills, but is it can never be communicated. It constitutes the true essence of the initiatic secret. I am sure there is no need to highlight the fact that when referring to a Masonic secret, one refers to the very nature of a strictly incommunicable metaphysical reality that can only be achieved by elevation of the

<sup>3</sup> Walter Benjamin, L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, Einaudi, 1966.

<sup>3</sup> Walter Benjamin, L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica, Einaudi, 1966.

# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Allocution of the April 16, 2011

essere colto mediante intuizione e nella misura delle personali capacità del singolo individuo. Questo segreto interiore costituisce la vera essenza del segreto iniziatico verso cui si incammina il libero muratore.

Per “aura”, dunque, si intende il “mistero”, la “fascinazione”, l’“incanto” che la Libera Muratoria, come “Forma” della Tradizione, porta con sé. Storicamente, il primo a pubblicare indebitamente i rituali libero-muratori fu, nell’ottobre 1730, Samuel Pritchard con *Masonry Dissected* (Massoneria Notomizzata). Fu un vero e proprio scandalo, e nei verbali di Gran Loggia del Dicembre dello stesso anno se ne fa esplicito riferimento: *“Il Gran Maestro Aggiunto ha preso atto di un Pamphlet pubblicato di recente da un certo Prichard il quale rivendica di essere stato fatto Muratore regolare: in violazione del Vincolo rotto allo scopo di arrecare danno alla muratoria esprimendosi quindi con la massima Indignazione sia contro lui (definendolo un Impostore) che contro il suo libro, stupida roba da non prendere neanche in considerazione. Tuttavia al fine di impedire che le Logge vengano ingannate da falsi Fratelli o da Impostori: ha proposto che fino a Disposizione diversa della Gran Loggia nessuna qualsivoglia Persona dovesse ammettersi in Loggia come Fratello visitatore ammenoché qualcuno dei presenti non garantisse trattarsi di Muratore regolare, segnando quindi il nome del fratello garante contro a quello del Visitatore sull’apposito Registro di Loggia, la quale proposta è stata accettata alla unanimità”*.

Questo fu l’inizio di un processo perverso che ha raggiunto oggi il suo apice con la pubblicazione dei rituali liberomuratori nei più improbabili siti internet. Conseguentemente, anche un “Ordine Iniziatico” si degrada ad oggetto di consumo e, come sappiamo, nell’universo del consumismo l’essenza dei valori

individual beyond the confines of a finite individuality and of human nature. The lost “aura” is therefore intended as the “mystery”, “fascination”, “charm” that is brought with it as a “Form” of “Tradition”.

Historically, the first person to inappropriately publish Masonic rituals in October 1730 was Samuel Pritchard in his *Masonry Dissected*. A full-blown scandal ensued, with mention being made in the minutes of the Grand Lodge in December of the same year: *“... The Deputy Grand Master took notice of a Pamphlet lately published by one Pritchard who pretends to have been made a regular Mason: In Violation of the Obligation of a Mason which he swears he has broke in order to do hurt to Masonry and expressing himself with the utmost Indignation against both him (stiling him an Impostor) and of his Book as a foolish thing not to be garded. But in order to prevent the Lodges being imposed upon by false Brethren or Impostors: Proposed till otherwise Ordered by the Grand Lodge, that no Person whatsoever should be admitted into Lodges unless some Member of the Lodge then present would vouch for such visiting Brother being a regular Mason, and the member’s name to be entred against the Visitor’s name in the Lodge Book, which Proposal was unanimously agreed to...”*.

This was the start of a perverse process that has now reached its apex with the publication of rituals on the most unlikely websites.

In referring to works of art, Walter Benjamin wrote that following the advent of technical reproducibility represented by photography, and particularly the cinema, this subject started to lose its “aura”, its authenticity. In Benjamin’s words: *“The authenticity of a thing is the essence of all that is transmissible from its beginning, ranging from its substantive duration to its testimony to the history which it has experienced. Since the historical testimony rests on the authenticity, the former, too, is jeopardized by reproduction when substantive duration ceases to matter. And what is really jeopardized when the*



# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011

umani non trova spazio.

Come accennato precedentemente, Walter Benjamin scrisse, in riferimento all'opera d'arte, che con l'avvento della sua riproducibilità tecnica, con la fotografia e con il cinema in particolare, essa iniziò a perdere la sua "aura", la sua autenticità. Secondo Benjamin: *"L'autenticità di una cosa è la quintessenza di tutto ciò che, fin dall'origine di essa, può venir tramandato dalla sua durata materiale alla sua virtù di testimonianza storica. Poiché quest'ultima è fondata sulla prima, nella riproduzione, in cui la prima è sottratta all'uomo, vacilla anche la seconda, la virtù di testimonianza della cosa. Certo, soltanto questa, ma ciò che così prende a vacillare è precisamente l'autorità della cosa...La tecnica della riproduzione, così si potrebbe formulare la cosa, sottrae il riprodotto all'ambito della tradizione...i processi portano ad un violento rivolgimento che investe ciò che viene tramandato – a un rivolgimento della tradizione, che è l'altra faccia della crisi attuale e dell'attuale rinnovamento dell'umanità. Essi sono strettamente legati ai movimenti di massa dei nostri giorni."*<sup>4</sup>. Il risultato finale di queste dinamiche porterà, secondo l'autore, alla *"liquidazione del valore tradizionale dell'eredità culturale"*.

La "fruizione" dei rituali, la loro stampa e divulgazione "di massa", causati dalla loro pubblicazione su libri e siti internet, ha determinato quindi la cessazione della loro "segretezza", privandoli della loro "aura" e innescando un processo degenerativo di cui non si vede la fine.

Le altre "Forme Tradizionali" che della Libera Muratoria furono antesignane, e delle quali in essa molti sono i riferimenti (le Società Misteriche, i

*historical testimony is affected is the authority of the objec...One might generalize by saying: the technique of reproduction detaches the reproduced object from the domain of tradition...the processes lead to a tremendous shattering of tradition which is the obverse of the contemporary crisis and renewal of mankind. Both processes are intimately connected with the contemporary mass movements"*<sup>4</sup>, the final out come of these dynamics will lead, in the author's opinion, to the *"liquidation of the traditional value of the cultural heritage"*.

The "exploitation" of rituals, and the "mass" printing and disclosure of the same made possible through their publication in books and on the web, has thus resulted in the termination of their "secrecy", thereby depriving the latter of their "aura" and giving rise to a never-ending degenerative process.

The other "Traditional Forms" which acted as forerunners to Freemasonry, numerous references to which are contained therein: the Mysterious Societies, and Hermetic, Gnostic and Rosicrucian groups were fortunate enough to not experience the same problem, with their rituals remaining unknown to the present time. However, on referring to Tradition, we should not make the mistake of thinking of something relegated to the past, as underlined by Alain De Benoist *"Tradition is linked to the past in exactly the same way that it is associated with the present or the future. It is situated beyond the confines of time. It in no way refers to ancient things, to those we have "left behind us", but rather to the permanent state, to whatever is contained "within"*<sup>5</sup>.

*Communication today focuses increasingly on bringing things "closer", making them "more comprehensive" for the masses; accordingly, with regard to Freemasonry, rather than concentrating on the esoteric and metaphysical dynamics implicated.*

<sup>4</sup> Ibidem, pag.23.

<sup>5</sup> Alain De Benoist, Le idee a posto, Akropolis, Naples, 1983, page 123. Original Title, Les idées à l'endroit, Albin Michel, Paris, 1980.

<sup>4</sup> Ibidem, pag.23.

# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Allocution of the April 16, 2011

gruppi Ermetici, Gnostici e Rosacrucciani) non ebbero per loro fortuna lo stesso problema e i loro rituali sono rimasti, ad oggi, sconosciuti. Ma quando parliamo di “Tradizione”, non dobbiamo fare l’errore di pensare a qualcosa che si riferisca al passato, come ricorda Alain De Benoist *“La tradizione ha a che vedere col passato né più né meno di quanto ha a che vedere col presente o col futuro. Si situa al di là del tempo. Non si riferisce affatto a ciò che è antico, a ciò che sta “alle nostre spalle”, bensì a ciò che è permanente, a ciò che ci sta “dentro”*<sup>5</sup>.

La comunicazione oggi è volta a rendere le cose “più vicine”, “più fruibili”, “più comprensibili” alle masse e tende ad applicare la stessa logica anche alla Libera Muratoria, costringendola a misurarsi con tematiche più facili ed alla portata dei più.

Ecco allora i Gran Maestri trasformarsi in opinionisti e con grande sicumera e presunzione aggiungere la loro voce alla cacofonia generale, Ortega Y Gasset scriveva al riguardo: *“Oggi, invece, l’uomo ha le “idee” più tassative su quanto avviene e deve avvenire nell’universo. Per questo ha perduto l’uso dell’udito. Perché stare ad ascoltare se già possiede dentro di sé ciò che occorre? Ormai non è più questione d’ascoltare, ma, anzi, di giudicare, di sentenziare, di decidere. Non c’è questione della vita pubblica dove non intervenga, cieco e sordo com’è, imponendo le sue “opinioni”*<sup>6</sup>. A tal proposito sarebbe anche utile ricordare quanto Nicolás Gómez Dávila scrisse in un suo noto aforisma *“Basta un briciolo di perspicacia per diffidare delle proprie idee senza per questo affidarsi alle idee altrui.”*<sup>7</sup>

Alla luce di ciò, il pericolo per la Libera Muratoria è che, avvicinandosi alle dinamiche profane e

*On a series of issues that have nothing at all to do with an initiatic pathway, it is customary to see Grand Masters acting as opinion leaders, expressing their thoughts with overwhelming certainty and in no fear of being contradicted by others. To use the words written to this regard by Ortega Y Gasset: “To-day, on the other hand, the average man has the most mathematical “ideas” on all that happens or ought to happen in the universe. Hence he has lost the use of his hearing. Why should he listen if he has within him all that is necessary? There is no reason now for listening, but rather for judging, pronouncing, deciding. There is no question concerning public life, in which he does not intervene, blind and deaf as he is, imposing his “opinions”*<sup>6</sup>.

And one of the fiercest aphorisms of Nicolás Gómez Dávila may contribute towards clarifying and rounding off the debate *“A pinch of perceptiveness is all that is needed to mistrust one’s own ideas without necessarily displaying trust in the ideas of another.”*<sup>7</sup>

By doing so, the risk run by Freemasonry is that, on becoming closer to the profane dynamics and overlooking the “initiatic” significance, it may be open to attack by what Max Weber termed the “disenchantment”. Some could object that in this way, by shutting itself away, Freemasonry is at risk of failing to diffuse knowledge of its singularities, thus preventing many potential “initiates” from becoming part of the movement. It should be underlined how the latter fear is totally ungrounded as, particularly in recent years in Anglo-Saxon countries, Freemasonry has been able to rely on establishments of excellence who concentrate “solely” on carrying out studies to this regard.

Particular mention should go to the *Quatuor Coronati* Lodge in London, a point of reference for all those who undertake genuine studies into the history of our

<sup>5</sup> Alain De Benoist, *Le idee a posto*, Akropolis, Napoli, 1983, pag.123. Titolo originale, *Les idées a l’endroit*, Albin Michel, Paris, 1980.

<sup>6</sup> José Ortega Y Gasset, op.cit., pag.79.

<sup>7</sup> Nicolás Gomez Dávila, In margine a un testo implicito, Adelphi, Milano, 2001, pag.59. Titolo originale, *Escolios a un texto implicito*.

<sup>6</sup> José Ortega Y Gasset, op.cit., pag.79.

<sup>7</sup> Nicolás Gomez Dávila, In margine a un testo implicito, Adelphi, Milano, 2001, pag.59. Original Title, *Escolios a un texto implicito*.

# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011



# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Allocution of the April 16, 2011

dimenticando il suo significato “iniziatico”, divenga preda di quello che Max Weber definì il “disincanto”. Qualcuno potrebbe obiettare che in questo modo, chiudendosi in se stessa, la Libera Muratoria rischia di non far conoscere al mondo profano le sue peculiarità, impedendo così a molti potenziali ‘iniziati’ di farne parte. Ma questo sarebbe un rilievo assolutamente non pertinente in quanto, soprattutto negli ultimi anni, la Libera Muratoria, in particolare nei paesi anglosassoni, si è dotata di strutture di altissimo livello che si occupano esclusivamente di studi massonici, fruibili anche dai non iniziati che vogliono conoscere le peculiarità della Libera Muratoria.

A cominciare dalla storica Loggia *Quatuor Coronati* di Londra, punto di riferimento per tutti coloro che si avvicinano seriamente allo studio della storia della nostra istituzione, per continuare con la *Cornestone Society*, il *Canonbury Centre* (per gli studi con connotato esoterico), *l'Università di Sheffield* e l'importante *Convegno Internazionale* sugli studi libero-muratori che si svolge ad Edimburgo, solo per citare i più noti. Tutte queste realtà pubblicano gli atti dei loro convegni e tali pubblicazioni qualificate sono disponibili, come detto, a tutti coloro che, iniziati o profani, avessero voglia di approfondire i vari argomenti. In tutte le iniziative sopra elencate, nella Loggia *Quatuor Coronati* di Londra (*Massoneria e Fascismo*), alla *Cornestone Society* (*Influssi neoplatonici nel pensiero massonico*), al *Canonbury Centre* (*Massoneria e Alchimia*) ed al *Convegno Internazionale* di Edimburgo (*Julius Evola e la Libera Muratoria*), ho avuto l'onore di essere relatore e rappresentare l'Obbedienza della quale sono il Gran Maestro.

Un altro inspiegabile fenomeno che accade in alcune Obbedienze liberomuratorie, è rappresentato dalla continua corsa all'aumento numerico degli iscritti

institution, to the *Cornestone Society*, the *Canonbury Centre* (for all studies of an esoteric nature), the *University of Sheffield* and the important *International Conference on Freemasonry studies* held in *Edinburgh*, to name the better renowned. All the above establishments have published proceedings of their conferences which are available to all, initiates or profane, who wish to further their knowledge. I have had the pleasure of being invited to speak and to represent, I trust worthily, the *Obedience* of which I am *Grand Master*, at all the above events: in the *Quatuor Coronati Lodge* in *London* (*Freemasonry and Fascism*), the *Cornestone Society* (*The Influence of Neoplatonic Thought on Freemasonry*), the *Canonbury Centre* (*Freemasonry and Alchemy*) and the *International Conference* in *Edinburgh* (*Julius Evola and Freemasonry*). Another unexplainable phenomenon observed in some masonic *Obediences* is the ongoing race to increase the number of registered members; by means of a savage proselytism accompanied by loud proclamations and trumpet fanfares, thousands upon thousands of new “initiations” are announced. In a previous essay, I mentioned the need for an appropriate “qualification” in order to be deemed eligible for initiation, underlining the fact that the characteristics sought are, necessarily, hard to find. It is indeed this characteristic that makes *Freemasonry* an elite circle of “initiates”. Quite remarkably however, several *Obediences* manage to find “thousands” of candidates for initiation each year, in this way increasing, in their opinion, their numbers exponentially. At this point however, the spontaneous question that arises is: For what purpose?

What is the true purpose of an *Initiatic Order*? To evolve into an enormous *Service Club* that bestows business, favours and political appointments?

As we well know, the truth is that a *Freemasonry* for the “masses” would clearly constitute a further contradiction of terms.

# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011

tramite un proselitismo selvaggio, portato avanti con proclami e squilli di trombe. Parliamo, in una precedente Allocuzione, della “qualificazione” necessaria per essere considerati “iniziabili”, d’accordo sul fatto che tali caratteristiche siano, necessariamente, di difficile reperibilità. Ciò dovrebbe fare della Libera Muratoria un’élite. Ma, incredibilmente, vi sono Obbedienze che riescono a trovare “migliaia” di candidati all’iniziazione ogni anno, aumentando così, in maniera incomprensibile, il loro numero.

Ma a questo punto una domanda nasce spontanea: per farne cosa? Qual è lo scopo “reale” di un Ordine iniziatico? Diventare un gigantesco Club Service dispensatore di business, favori o cariche politiche?

La verità, lo sappiamo, è che una Libera Muratoria di “massa”, rappresenta una evidente contraddizione in termini.

*Ricorriamo ancora alle parole di Walter Benjamin: “Le opere d’arte più antiche sono nate, com’è noto, al servizio di un rituale, dapprima magico, poi religioso. Ora riveste un significato decisivo il fatto che questo modo di esistenza, avvolto da un’aura particolare, non possa mai staccarsi dalla sua funzione rituale. In altre parole: il valore unico dell’opera d’arte autentica trova una sua fondazione nel rituale, nell’ambito del quale ha avuto il suo primo e originario valore d’uso...Ma nell’istante in cui il criterio dell’autenticità nella produzione dell’arte viene meno, si trasforma anche l’intera funzione dell’arte. Al posto della sua fondazione nel rituale s’instaura la fondazione su un’altra prassi: vale a dire che non possa mai staccarsi dalla sua funzione rituale. In altre parole: il valore unico dell’opera d’arte autentica trova una sua fondazione nel rituale, nell’ambito del quale ha avuto il suo primo e originario valore d’uso...Ma nell’istante in cui il criterio dell’autenticità nella produzione*

To once again quote the words of Walter Benjamin: “*The earliest art works originated in the service of a ritual – first the magical, then the religious kind. It is significant that the existence of the work of art with reference to its aura is never entirely separated from its ritual function. In other words, the unique value of the “authentic” work of art has its basis in ritual, the location of its original use value..... But the instant the criterion of authenticity ceases to be applicable to artistic production, the total function of art is reversed. Instead of being based on ritual, it begins to be based on another practice – politics*”<sup>8</sup>.

Benjamin presents art as a form of tradition, providing the impetus for a comparison with Freemasonry, which I hope is not too daring, whereby as things change, the perverse dynamic leads to the same conclusion: the degeneration of politics. The Masonic Method is based substantially on metaphysical elements, on the pure intellectual knowledge of universal principles, a super-rational transcendent knowledge. As mentioned previously, the latter poses on a basis of intellectual intuition, which the great philosopher Massimo Scaligero brilliantly defined as follows: “*Intellectual Intuition is a form of gnoseologic experience which, although equally immediate as the act of intuition, is lacking the vague, confused elements that characterise the latter, being, on the contrary, unequivocal as the most impeccable of processes of logic and mathematics, and as clear as the clearest of mountain springs. This type of knowledge based on a super-sensitive and super-rational perception of Being in its “unadulterated” state, or rather of reality as it actually occurs, before the senses and individual reasoning make it appear to be divided into a myriad of “things” and manifestations which have (for human beings alone) a specific meaning.*”<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Ibidem, pages 26-27.

<sup>9</sup> Massimo Scaligero, Dioniso, in Testimonianze su Evola, Mediterranee, Rome, 1973.

# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

Allocution of the April 16, 2011

*dell'arte viene meno, si trasforma anche l'intera funzione dell'arte. Al posto della sua fondazione nel rituale s'instaura la fondazione su un'altra prassi: vale a dire il suo fondarsi sulla politica.” Benjamin presenta qui anche l'arte come una forma tradizionale, fornendoci lo spunto per un parallelismo, spero non troppo ardito, con la Libera Muratoria, dove, mutatis mutandis, la dinamica perversa della modernità porta alla stessa conclusione, la degenerazione appunto nella politica.*<sup>8</sup>

Il percorso o metodo massonico si basa su principi universali, sapere trascendente e sovrarazionale. Esso, come detto, poggia sull'intuizione intellettuale, della quale il filosofo Massimo Scaligero diede una magistrale definizione: *“L'Intuizione Intellettuale è un tipo di esperienza gnoseologica che, pur essendo immediata come l'atto dell'intuizione, non ha però nulla del vago e del confuso che caratterizza quest'ultima ed è, al contrario, inequivoca come il più impeccabile fra gli sviluppi logico-matematici e cristallina come la più trasparente delle acque montane. Si tratta di un tipo di conoscenza basato sulla percezione super-sensibile e super-razionale dell'Essere allo stato “puro”, ossia della realtà quale è, prima ancora che i sensi e la ragione individuale la facciano apparire suddivisa in una molteplicità di “cose” e manifestazioni aventi (ma solo per noi uomini) un particolare significato”*<sup>9</sup>.

Lo scopo della Libera Muratoria è “conoscenza”, intesa come “realizzazione metafisica”, come raggiungimento del fine dell'uomo che è il ricongiungersi al suo Principio Supremo, liberandosi dei vincoli della materia (lasciate fuori i “metalli”). Per intraprendere questo viaggio all'interno di se stessi, la Libera Muratoria offre una via attraverso i

Thus, we are in the field of “metaphysics”, the desire to lead our initiatic pathway into the “profane” territory, of a purely physical nature, separates us from our initiatic essence. Therefore, the aim of Freemasonry is to achieve a metaphysical awareness, the achievement of a union between Self and the Divine Principle within each of us. The supreme aim of man is to reunite with his principle and free himself of material bonds (leave the “metals” outside); with the aim of achieving this spiritual objective, Freemasonry affords numerous means of spiritual development in the context of its frequently heterogeneous rituals.

To focus once more on the main topic of this essay, I am thus persuaded that an Initiatic Order represents a completely separate world which operates beyond its own confines through the work of its initiates, and which has no reason to abide beyond the Masonic Temple, which is by no means a “social concern” competing with other types of “association”.

However, as stated above, recently in Europe the number of occasions on which the Grand Masters of several Obediences have been implicated in political issues has risen alarmingly. The highest positions in Masonic Obediences should regain a parvenu of sobriety. In particular, Obediences representing the Traditional forms, led first and foremost by UGLE, should continue to ensure that a correct initiatic rigour be maintained, in order to avoid the risk of Freemasonry in Europe being transformed into something of an entirely different and hazardous nature.

All too often the Grand Master tends to forget that in the context of the Obedience he represents, he acts as “primus inter pares”, therefore lacking the authority to express “personal” opinions in the name of an entire Obedience. Should this occur, he displays a clear form of arrogance, and particularly of “ignorance” as to the basic concepts of Freemasonry and the “limits” of those who have had the honour of representing the same.

<sup>8</sup> Ibidem, pag. 26-27.

<sup>9</sup> Massimo Scaligero, Dioniso, in Testimonianze su Evola, Mediterranee,

# LIBERA MURATORIA E MASS MEDIA

Allocuzione del 16 Aprile 2011

suoi simboli e rituali.

E' mia convinzione che un Ordine Iniziatico sia un mondo a parte che può operare anche all'esterno, ma tramite i singoli iniziati e non come 'soggetto sociale' che si contrappone o aggiunge ad altri fenomeni "associativi".

Quindi, in conclusione, se si vuole proprio parlare di "funzione sociale" della Libera Muratoria, questa può soltanto essere "indiretta" in quanto un ordine iniziatico non può mescolarsi a lotte estranee al suo dominio, essere trascinato nell'agone del profano ed utilizzare strumenti e metodiche di comunicazione di "massa". Tutto ciò comporterebbe necessariamente la perdita della sua autenticità ed il venir meno della sua stessa ragion d'essere poiché, come diceva il già citato Gómez Dávila, "*La banalizzazione è il prezzo della comunicazione...*"<sup>10</sup>.

Therefore, the choice I made ten years ago to not give interviews on topics that were not strictly linked to initiatic issues, was based on the fact that by doing so I would have violated not only one of the main Landmarks of Freemasonry, but moreover would constitute a form of disrespect towards the brothers in my Obedience who were not in agreement with me, by including them in a strictly personal opinion.

To conclude therefore, the social function of Freemasonry may only be of an "indirect" nature. An Initiatic Order should not be mixed with battles beyond its control, it should not be dragged into the profane, and above all it should not make use of "mass" communication methods which necessarily imply the need to simplify communications to make them more readily understandable by all, to quote the above-mentioned Gómez Dávila "*Trivialization is the price you pay for communication...*"<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Nicolás Gómez Dávila, op.cit., pag.64.Roma, 1973.

<sup>10</sup> Nicolás Gómez Dávila, op.cit., page 64.Roma, 1973.

# FREEMASONRY AND MASS MEDIA

*Allocution of the April 16, 2011*





# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

Ill.mo e Ven.mo Gran Maestro Fabio Venzi

## L'Esoterismo e i primi Tre Gradi della Libera Muratoria

*"For those who see Masonic "science" as nothing but ceremonial and social pleasantries tempered with elementary ethics, my interpretations will be discredited as fanciful. For such, however, they are not written. They are meant for the happily increasing number of Brethren who realise the Craft to be a custodian of the "knowledge of oneself" and to enshrine profound truths of spiritual science beneath its veil of allegory."*

*“Per coloro che vedono la ‘scienza’ massonica come nient’altro che cerimoniale e convenevoli temperati da un’etica elementare, le mie interpretazioni verranno screditate come fantasiose. Per costoro, comunque, esse non sono scritte. Esse sono per quel felice crescente numero di Fratelli che capiscono che il Craft è il custode della ‘conoscenza del sé’ e che esso racchiude le verità profonde della scienza spirituale nascoste dal velo dell’allegoria.”*

Walter Leslie Wilmshurst  
The Meaning of Masonry

Definire ‘esoterico’ il percorso iniziatico libero muratorio è, per lo meno per i Fratelli di questa Obbedienza, qualcosa di pleonastico, eppure, troppo spesso, accade che questo assioma venga messo in discussione. Ancor più grave è che questo succeda non sui tanti, spesso confusi, libelli sulla Libera Muratoria in circolazione, ma anche in importanti studi sull’*Esoterismo*, dove la presunta mancanza di contenuti esoterici viene sottolineata soprattutto con riferimento ai primi 3 Gradi.

Il termine *Esoterismo* è relativamente recente (il suo

## Esotericism and the Tree Degrees of Freemasonry

*"For those who see Masonic "science" as nothing but ceremonial and social pleasantries tempered with elementary ethics, my interpretations will be discredited as fanciful. For such, however, they are not written. They are meant for the happily increasing number of Brethren who realise the Craft to be a custodian of the "knowledge of oneself" and to enshrine profound truths of spiritual science beneath its veil of allegory."*

Walter Leslie Wilmshurst  
The Meaning of Masonry

To define the initiatic pathway of Freemasonry as ‘esoteric’ is for the Brethren of this Obedience, somewhat pleonastic, although use of this axiom is frequently the object of considerable debate. It is even more concerning that this occurs not only in the multitude of recurrently confused libels published with regard to Freemasonry, but also in major studies of *Esotericism*, in which the purported lack of esoteric content is underlined by referring essentially to the first 3 Degrees.

The term *Esotericism* is a relatively new one (it was first used by Jacques Matter in his *Historie critique du gnosticisme* in 1828), and for many years has been seen as a synonym of a secret, occult manifestation, in the most negative sense of the word. Indeed, in the same way as *Gnosticism* and *Hermeticism* which, having in the past been the focus of authoritative studies, came subsequently to be viewed with suspicion or, worse still, total indifference.

Fortunately, in recent decades the situation has

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

primo utilizzo è in *Jacques Matter nel suo Historie critique du gnosticisme* del 1828) e per molti anni è sempre stato sinonimo di qualcosa di segreto, occulto, in un'accezione certamente negativa, come anche i termini di *Gnosticismo* ed *Ermetismo*, i quali, se in tempi passati ebbero una certa attenzione da parte degli studiosi, successivamente vennero guardati con sospetto o, peggio ancora, disinteresse.

Per fortuna negli ultimi decenni le cose sono radicalmente cambiate e lo studio dell'*Esoterismo* ha trovato persino una sua dignità accademica. Sarà però soltanto a partire dal secondo dopoguerra che gli storici delle religioni inizieranno a prendere in esame i diversi ambiti della tradizione esoterica occidentale, fino ad allora ignorata.

La vera svolta senza dubbio si ebbe con la pubblicazione dei testi della storica del Rinascimento Frances A. Yates, parliamo soprattutto del suo *Giordano Bruno e la Tradizione Ermetica* (1964), testo nel quale la Yates, con una vera e propria revisione, se non 'rivoluzione' storiografica, rappresenta il filosofo nolano non più come un martire del progresso scientifico ma come un vero e proprio 'mago' ermetico. Gli effetti di questo testo, e di altri successivi della stessa Yates, (*L'Illuminismo dei Rosacroce, L'Arte della Memoria, Cabbala e occultismo nell'Età Elisabettiana, Astrea*), hanno avuto il merito di far entrare di diritto gli studi sulla tradizione ermetica del Rinascimento tra i temi della ricerca accademica.

Tuttavia, nonostante questi progressi, il termine Esoterismo spesso è ancora male interpretato ed assimilato a fenomeni quali la *New Age* o altro. Questo, come ricorda uno specialista del campo, lo storico olandese Wouter Hanegraaff, potrebbe suggerire che, benché Ermetismo ed Esoterismo

changed radically, and the study of Esotericism has found its rightful place in academia. However, it was only in the post Second-world war years that religious historians started to investigate the various contexts of the previously scorned western esoteric traditions.

The actual turning point was undoubtedly achieved by the publication of the writings of the Renaissance historian Frances A. Yates, particularly of her work *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964). In this study, Yates carried out a thorough revision of the historiography verging on an overt 'revolutionization', no longer representing the Nolan philosopher as a martyr of scientific progress, but rather as a full-blown hermetic 'magician'. The effects of this volume, together with others by the same author (*The Rosicrucian Enlightenment, The Art of Memory, The Occult Philosophy in the Elizabethan Age, and Astrea*); have succeeded in securing the inclusion of studies into the hermetic traditions of the Renaissance into the realms of academic research.

However, in spite of the progress made, the term Esotericism is still today frequently misinterpreted and likened to phenomena such as New Age or others. Indeed, as stated by an expert in the field, the Dutch historian Wouter Hanegraaff, this may suggest that although Hermeticism and Esotericism are both part of the same field of investigation, the possibility of the latter acquiring a vestige of credibility in Academia will only come about if the scholars concerned apply "politically correct" or socially acceptable terms, with the aim of avoiding conflict with their colleagues: the term "hermetic" is acceptable, whilst "occult" and "esoteric" are not!<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Wouter Hanegraaff, *The birth of a discipline, in Western Esotericism and the Science of Religion, Selected Papers presented at the 17th Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995*, page XI.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

appartengano allo stesso campo d'indagine, per il secondo, la possibilità di acquisire una seppur minima nicchia di credibilità nella ricerca accademica, si avrà soltanto nel caso in cui gli studiosi interessati utilizzino termini 'politicamente corretti' o socialmente accettabili, per non entrare in conflitto con i loro colleghi: "ermetico" va bene, "occulto" e "esoterico" è sbagliato!<sup>1</sup>

Per risolvere il problema Hanegraaff propone il superamento del cosiddetto 'paradigma Yates', secondo il quale la tradizione ermetica sarebbe stata un fattore significante nello sviluppo del progresso scientifico, sostenendo quindi che gli studi sull'*Ermetismo* e fenomeni simili, come appunto l'*Esoterismo*, non hanno bisogno di trovare una legittimazione, spesso utilizzando evidenti forzature, accostandoli a un *progresso* che da essi sarebbe poi derivato. La *Tradizione*, secondo lo storico olandese, non ha bisogno di essere presentata come 'progressiva' per meritare un'attenzione scientifica.

Secondariamente Hanegraaff critica la presentazione di una 'tradizione ermetica' come fenomeno *unitario* ed autosufficiente, auspicando un nuovo approccio allo studio dei fenomeni "tradizionali" in un 'post Yates paradigma', un nuovo metodo che possa enfatizzare una maggiore *complessità* invece di una artificiale uniformità. Gli studi sulle correnti esoteriche occidentali (che includono sviluppi post-Rinascimentali alcuni dei quali non precisamente 'ermetici') potranno conseguentemente liberare se stessi dall'idea di un *Esoterismo* visto come una 'contro-tradizione' e dall'ossessione di giustificare l'*Esoterismo* stesso nei termini di una narrazione modernista di un progresso secolare.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Wouter Hanegraaff, The birth of a discipline, in *Western Esotericism and the Science of Religion*, Selected Papers presented at the 17th Congresso of the International Association for the History of Religions, Mexico City 1995, pag.XI.

<sup>2</sup> Wouter Hanegraaff, *Ibidem*, pagg.XIV-XV.

To solve this issue Hanegraaff proposes that the so-called 'Yates paradigm, according to which the hermetic tradition constituted a significant factor in the development of scientific progress, be overlooked. He maintains therefore that the studies of *Hermeticism* and similar phenomena, including *Esotericism*, do not need to be legitimized, often through a sheer act of force, by associating them with a *progress* they were purported to have heralded. The Dutch historian opined that it was not necessary to present *Tradition* as 'progressive' in order to be worthy of scientific acclaim.

Subsequently, Hanegraaff criticized the presentation of a 'hermetic tradition' as a *unitarian*, self-sufficient phenomenon, implying that the study of traditional phenomena according to a 'post-Yates paradigm', may emphasize an increased *complexity* rather than conveying an artificial sense of uniformity. Studies focusing on Western esoteric traditions (including post-Renaissance developments, some of which were not strictly of a 'hermetic' nature) would subsequently be called upon to free themselves of the idea of *Esotericism* seen as a "counter-tradition" and of the obsession with justifying *Esotericism* in terms of a modernistic narration of secular progress.<sup>2</sup>

In addition to Yates, numerous other scholars of various disciplines have contributed towards furthering the knowledge of and re-evaluating Western Esotericism. The most widely renowned of these scholars included Gershom Scholem, who provided an important contribution to the study of the Jewish Kabbalah, François Secret, who studied the Christian Kabbalah, Alexandre Koyré focusing on Mysticism and German theosophy, Charles Puech for and Manichaeism, and Mircea Eliade and Carl Gustav Jung for their contribution to alchemy.

<sup>2</sup> Wouter Hanegraaff, *Ibidem*, pages XIV-XV.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

Oltre alla Yates, molti sono stati gli studiosi in varie discipline che, grazie al loro contributo, hanno permesso di conoscere e rivalutare il corpus esoterico occidentale. I più noti rappresentanti sono Gershom Scholem, per il grande contributo ha dato agli studi sulla cabala ebraica, François Secret, per la cabala cristiana, Alexandre Koyré per la mistica e la teosofia tedesche, Charles Puech per lo gnosticismo e il manicheismo, Mircea Eliade e Carl Gustav Jung per l'alchimia.

Questo nuovo entusiasmo rese possibile la nascita di una disciplina autonoma da tutte le altre avente come oggetto lo studio dell'*Esoterismo* come in qualità di fenomeno *storico, sociale e religioso* con una propria identità.

Nel 1964, François Secret divenne titolare della cattedra di "*Storia dell'esoterismo cristiano*" all'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi.

A Secret successe nel 1979 Antoine Faivre, sotto la cui direzione la cattedra mutò nome, prendendo il titolo di "*Storia delle correnti esoteriche e mistiche nell'Europa moderna e contemporanea*". Nel 2002, con l'arrivo all'EPHE di Jean-Pierre Brach, scomparve il termine "mistiche" e l'esoterismo divenne l'unico oggetto di studio della disciplina.

La fecondità di tale indagine scientifica è confermata dalla creazione di numerose cattedre in altri paesi: nel 1980 è stata fondata negli Stati Uniti la *Hermetic Academy*, gruppo di studi sulle tradizioni esoteriche collegata all'American Academy of Religion, nell'ambito della quale fu dapprima istituita – nel 1986 – l'unità di ricerca denominata "*Esotericism and Perennialism Group*" (dal 1993 "*Theosophy and Theosophical Thought Seminar*") e più recentemente il "*Western Esotericism Group*"; nel 1999 presso l'*Università di Amsterdam* venne creato uno specifico dipartimento (diretto dal citato Wouter J. Hanegraaff) consacrato alla storia delle correnti esoteriche occidentali moderne e la cui sigla di riferimento è

This renewed enthusiasm led to the birth of an independent discipline focused on the study of *Esotericism* as a *historic, social and religious* phenomenon with its own singular identity.

In 1964, François Secret was appointed to the Chair of "*History of Christian Esotericism*" at the Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE) in Paris.

Secret was succeeded in 1979 by Antoine Faivre, under whose directorship the Chair changed name, taking on the title of "*History of esoteric and mystical currents in modern and contemporary Europe*". In 2002, following the arrival of Jean-Pierre Brach at EPHE, the term "mystical" was removed, with esotericism continuing as the sole focus of studies.

The potency of this scientific investigation was subsequently confirmed by the creation of numerous Chairs in other countries: in 1980 the *Hermetic Academy* was established in the USA, a study group investigating the esoteric traditions linked to the American Academy of Religion, in the context of which in 1986 first the "*Esotericism and Perennialism Group*" (from 1993 "*Theosophy and Theosophical Thought Seminar*") and more recently the "*Western Esotericism Group*" were set up. In 1999 Amsterdam University witnessed the creation of a specific department (directed by the abovementioned Wouter J. Hanegraaff) devoted to the history of modern Western esoteric currents under the title of "*History of Hermetic Philosophy and Related Currents*". Subsequently, in 2005 the *European Society for the Study of Western Esotericism* was founded, and lastly, in 2006 at the University of Exeter in the UK the *Centre for the Study of Esotericism* directed by Nicholas Goodrick-Clarke was established.

These institutional initiatives were supported by the creation of interesting specialist journals in the field,

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

"*History of Hermetic Philosophy and Related Currents*"; nel 2005 è nata la *European Society for the Study of Western Esotericism*; e per concludere, nel 2006 all'Università di Exeter in Inghilterra è stato fondato il *Centre for the Study of Esotericism*, diretto da Nicholas Goodrick-Clarke.

A queste iniziative istituzionali si sono aggiunte interessanti riviste specializzate, tra queste ricordiamo la rivista *ARIES*, pubblicata in quattro lingue, fondata nel 1985 da Faivre e Edighoffer, che nel 2001 ha modificato il suo nome in *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* ed è pubblicata dalla nota editrice universitaria Brill, e negli Stati Uniti, la *Theosophical History* fondata da Leslie Price nel 1985 e diretta dal 1990 da James A. Santucci.

Dopo tale panoramica sulle origini di questa nuova disciplina, tornando al significato e contenuto del termine *Esoterismo*, la classificazione del francese Pierre A. Riffard, professore di pedagogia e filosofia e noto esperto dell'argomento, può considerarsi indicativa dei tipi ideali di *Esoterismo*:

a) *L'Esoterismo Estatico*. Esso induce a stati di coscienza intensi, brevi e forti, dove l'esaltazione è il fattore predominante; in questo tipo di esoterismo svolgono un ruolo importante la possessione e la medianità, l'iniziato non è più se stesso, si lascia trascinare dalla *mania*, trascinando con se gli altri. Riffard a riguardo cita la nota tragedia di Euripide, le *Baccanti*, dove si mostrano le pratiche dei fedeli di Dioniso, le *Baccanti* appunto, e le *Menadi*. Una tradizione legata all'esoterismo estatico finora non studiata ma estremamente originale è quella dei sacerdoti maori.

b) *L'Esoterismo Metafisico*. In questo esoterismo la manifestazione non è verbale o scritta ma mediata dall'utensile, presentandosi così come un esoterismo non spirituale ma materiale, o meglio, materializzato. Tale esoterismo potrebbe assumere

including *ARIES*, published in four languages, founded in 1985 by Faivre and Edighoffer, becoming in 2001 *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* edited by the renowned university publishers Brill, in addition to the *Theosophical History* in the USA, founded by Leslie Price in 1985 and directed since 1990 by James A. Santucci. Having concluded an overview on the origins of this new discipline, with regard to the meaning and content of the term *Esotericism*, the classification provided by the Frenchman Pierre A. Riffard, professor of pedagogy and philosophy and renowned expert in the field, is indicative of the ideal types of *Esotericism*:

a) *Ecstatic Esotericism*. This induces brief, intense, heavy states of consciousness in which exaltation is the predominant factor; in this type of esotericism possession and mediunity play a key role, the initiate is no longer himself, he succumbs to *mania*, dragging the other with him. To this regard, Riffard cites the well-known tragedy of Euripides, the *Bacchae*, which illustrate the practices of the faithful who worship Dionysius, known as the *Bacchae*, and the *Maenads*. A tradition linked to ecstatic esotericism which has not yet been studied, but is highly original, is that of the Maori high priests.

b) *Metaphysical Esotericism*. In this form of esotericism is mediated by a tool, presenting not as a spiritual but as a material, or rather, materialized esotericism. This type of esotericism may also assume doctrinarian, philosophical, speculative, and theoretical forms, being based substantially on knowledge and, consequently, the initiatic pathway coincides with gnosis. In the contemporary world Rudolf Steiner represents the ideal type of metaphysical esotericist. In Hinduism, *Vedanta* represents the form of metaphysical esotericism par

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

anche forme dottrinarie, filosofiche, speculative, teoretiche, basandosi fundamentalmente sulla conoscenza e, conseguentemente, il percorso iniziatico coincide con la gnosi. Nel mondo contemporaneo Rudolf Steiner rappresenta il tipo ideale dell'esoterista metafisico. Nell'Induismo l'esoterismo metafisico per eccellenza è il *Vedanta*.

c) *L'Esoterismo Operativo*. Esso non è essenzialmente pratico ma opera all'interno di pratiche che non sono condizioni dell'iniziazione ma condizioni che l'iniziato accetta. E questa condizione è sforzo, attività... Qui l'uomo diventa totalmente uomo, il piombo diventa oro, ovvero porta a compimento la sua natura. *L'Esoterismo Operativo* parte dunque dall'idea che il mondo deve essere portato a compimento, l'uomo deve perfezionarsi, il Principio deve essere conquistato, esso produce delle realizzazioni che sono esse stesse esoterismo: opere d'arte, arti marziali, istituzioni sociali, pratiche fisiche, creazioni artigianali.

d) *L'Esoterismo Simbolico*. Rimanda essenzialmente al mondo immaginario che non è del tutto spirituale né del tutto materiale ma è il raccordo tra i due. Questo tipo ideale ha due tendenze principali: la prima è "panteistica" l'altra "pancosmica". La prima cerca il divino nella natura, sorprende i prodigi, scopre gli arcangeli, sacralizza gli avvenimenti: la figura tipica è Paracelso. La seconda cerca la natura nel divino, conferisce a Dio attributi cosmici (GADU), spiega la natura spirituale a partire dai dati naturali: la figura caratteristica di questa tipologia di esoterismo è Jakob Bohme. Lo gnosticismo non è un Esoterismo '*Metafisico*' ma '*Simbolico*', la discesa progressiva degli eoni, gli incontri con Gesù che leggiamo scritti nei Vangeli gnostici sono immagini, non idee né fatti.<sup>3</sup>

excellence.

c) *Operative Esotericism*. This type is not essentially practical, but operates in the context of practices which are not conditional to initiation, but which rather conditions the initiate accepts. This condition is constituted by efforts, activity ... Here man becomes a total man, his lead turns to gold, meaning that he fully realizes his nature. *Operative Esotericism* therefore stems from the notion whereby the world needs to be completed, man needs to perfect himself, and the Principle needs to be gained as it leads to achievements that are esotericism in their own right: works of art, the martial arts, social institutions, physical practices, and craftsmanship.

d) *Symbolic Esotericism*. Essentially recalling the imaginary world which is neither entirely spiritual nor wholly material, but a combination of the two. This ideal type is based on two principle trends: the first of a "pantheistic" nature, and the second a "pancosmic" nature. The former seeks for the divine in nature, surprises the prodigal, reveals the archangels, and sacralises events: the most typical figure is Paracelsus. The latter form seeks for nature in the divine, invests God with cosmic attributes (GAOTU), and justifies its spiritual nature using data from nature: the most characteristic figure of this type of esotericism is Jakob Bohme. Gnosticism is not a '*Metaphysical*', but rather a '*Symbolic*' form of *Esotericism*, the progressive descent of the eons, the encounters with Christ narrated in the Gnostic Gospels are images, not ideas or facts.<sup>3</sup> In order to 'recognize' Esotericism, Antoine Faivre proposes the presence of six fundamental characteristics, or components (contrary to Riffard who decrees the presence of only four), distributed to a varying degree according to the historic context in which it occurs:

<sup>3</sup> Pierre Riffard, *L'Esoterismo*, Rizzoli, Milano, 1996, pagg.325-342

<sup>3</sup> Pierre Riffard, *L'Esoterismo*, Rizzoli, Milan, 1996, pages 325-342

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

Per 'riconoscere' un *Esoterismo*, Antoine Faivre propone la presenza di sei caratteri fondamentali, o componenti (a differenza di Riffard che ne ravvede soltanto quattro), distribuiti in maniera variabile a seconda del contesto storico in cui si colloca:

1) *Le Corrispondenze*. Esisterebbero corrispondenze simboliche e reali tra tutte le parti dell'Universo visibile e invisibile, l'antica idea del *microcosmo* e del *macrocosmo*... Si possono distinguere due tipi di corrispondenze; innanzitutto quelle che esistono nella natura visibile o invisibile, per esempio tra i sette metalli e i sette pianeti, tra i pianeti e le parti del corpo umano o il carattere (o la società) e ciò è la base dell'astrologia; secondariamente, quelle tra il mondo naturale e le regioni invisibili del mondo celeste e sovraceleste.

2) *La Natura viva*. Il cosmo è complesso, plurale, gerarchizzato – come abbiamo visto a proposito dell'idea di corrispondenza. La Natura quindi vi occupa un posto essenziale. Stratificata, ricca di rivelazioni potenziali d'ogni tipo, essa dovrebbe essere letta come un libro.

3) *Immaginazione e mediazioni*. I due concetti sono legati, complementari. L'idea di corrispondenza suppone già una forma di immaginazione incline a individuare e a utilizzare mediazioni di ogni tipo, come rituali, immagini simboliche, mandala, spiriti intermedi... Probabilmente, secondo Faivre, è stata soprattutto questa nozione di mediazione a suggerire la distinzione tra ciò che è mistico da ciò che è esoterico. Semplificando un po', potremmo affermare che il mistico - nel senso classico – aspira alla soppressione più o meno completa delle immagini e degli intermediari, perché essi diventano per lui ostacoli all'unione con Dio; l'esoterista, al contrario, sembra interessato di più agli intermediari rivelati al suo sguardo interiore dalla sua immaginazione creatrice, piuttosto che tendere essenzialmente

1) *Correspondences*. Real and symbolic correspondences exist between all parts of the visible and invisible Universe, the ancient notion of the *microcosm* and the *macrocosm*...two types of correspondence can be identified; firstly those existing between visible and invisible nature, for example between the seven metals and the seven planets, between the planets and parts of the human body or character (or society), thus forming the basis for astrology; secondly, those observed between the natural world and the invisible regions of the celestial and supercelestial worlds.

2) *Living Nature*. The cosmos is complex, plural, hierarchical – as shown previously when referring to correspondences. Nature therefore occupies a strategic position. Stratified, full of all nature of potential revelations, it should be read as a book.

3) *Imagination and mediation*. The two concepts are interlinked, complementary. The notion of correspondence conveys a form of imagination prone to identifying and adopting mediations of all types, including rituals, symbolic images, mandalas, intermediary spirits... According to Faivre, it was probably above all this notion of mediation to suggest a distinction between the mystical and the esoteric. To simplify, we may affirm that the mystical – in the traditional sense of the word – strives for the abolition of images and intermediaries, constituting, as they do, a hindrance in his union with God. On the contrary, an esotericist is more interested in the intermediaries who present themselves to the inner vision of his creative imagination than in seeking a union with the divine; he prefers to stand on Jacob's Ladder along which the angels (and possibly other entities as well) climb and descend rather than progressing further. This distinction possesses an exquisitely practical value; indeed, it may occur that there is an abundance of esotericism in the mystics (Saint Hildegard), and

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

all'unione col divino, egli preferisce soggiornare sulla Scala di Giacobbe, dove salgono e scendono gli angeli (e magari altre entità), piuttosto che andare oltre. Questa distinzione ha un valore esclusivamente pratico; così a volte c'è molto esoterismo nei mistici (Santa Ildegarda) e si osserva una tendenza mistica accentuata in molti esoteristi (Louis-Claude de Saint Martin). E' l'immaginazione che permette di utilizzare questi intermediari, questi simboli, queste immagini per fini di gnosi, di penetrare i geroglifici della Natura.

4) *L'esperienza della Trasmutazione.* Se non considerassimo l'esperienza della trasmutazione una componente essenziale, ciò a cui si accenna qui non oltrepasserebbe i limiti di una forma di spiritualità speculativa. E' nota l'importanza dell'elemento iniziatico in ciò che, anche sul piano più familiare, è associato a termini come esoterismo, gnosi, alchimia. "Trasmutazione", termine preso a prestito nel nostro contesto dall'alchimia, sembra più appropriato, esso potrebbe essere anche interpretato come "metamorfosi". Si tratta di non separare conoscenza (gnosi) ed esperienza interiore, o attività intellettuale e immaginazione attiva, se si vuole che il piombo diventi argento o l'argento oro. Quella che spesso nelle correnti esoteriche occidentali e moderne è chiamata gnosi nel senso generale e moderno del termine è la conoscenza illuminata che favorisce la "seconda nascita" – concetto capitale in questo contesto, soprattutto nella teosofia. Pare che una parte importante del *corpus* alchimistico, soprattutto dall'inizio del XVII secolo, miri meno a descrivere esperimenti di laboratorio che a presentare figurativamente questa trasmutazione secondo un percorso a tappe: Nigredo (morte, decapitazione della materia prima o del vecchio io), Albedo (opera al bianco), Rubedo (opera al rosso, pietra filosofale). Si è suggerito il confronto con le tre fasi della mistica

likewise a tendency towards mysticism can be observed in many esotericists (Louis-Claude de Saint Martin). Imagination allows these intermediaries, these symbols, these images to be used for the purpose of gnosis, to penetrate the hieroglyphics of Nature.

4) *The experience of Transmutation.* If we did not view the experience of transmutation as an essential component, the notions referred to herein would not surpass the limits of a form of speculative spirituality. The importance of the initiatic element in what is, even on a familiar level, associated with terms such as esotericism, gnosis, and alchemy is widely acknowledged. "Transmutation", in the present context, a term borrowed from alchemy, would seem to be more appropriate and could even be interpreted as a "metamorphosis". The aim is to not divide knowledge (gnosis) and inner experience, or intellectual activity and active imagination, if you want lead to turn to silver or silver to turn to gold. The state referred to as gnosis by the modern Western currents of esotericism is, in the general and modern-day sense of the word, enlightened knowledge that enhances a "second birth" – a capital concept in this context, particularly in theosophy. A major part of the alchemistic *corpus*, particularly from the beginning of the XVII century, seemed to aim less at describing laboratory experiments than at figuratively presenting a series of steps involved in transmutation: Nigredo (death, decapitation of the raw material or of the old self), Albedo (whiteness), Rubedo (redness, philosopher's stone). A comparison has been suggested with the three stages of traditional mysticism: purgation, enlightenment, unification. In these contexts it is frequently implied that transmutation may either involve a particle in Nature or the experimenter himself.

5) *The practice of concordance.* This concept is not reserved solely to Western esotericism, but rather



# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

tradizionale: purgazione, illuminazione, unificazione. E' spesso sottinteso in tali contesti che la trasmutazione può essere sia quella di una particella della Natura che quella dello stesso sperimentatore.

5) *La pratica della concordanza.* Questo concetto non è proprio dell'esoterismo occidentale nel suo insieme ma segna più particolarmente l'inizio dei Tempi moderni (a proposito della *Philosophia Perennis*) per riapparire alla fine del secolo scorso in forma diversa e prorompente. Si tratta di una tendenza che consiste nel voler stabilire denominatori comuni tra due o più tradizioni diverse, se non tra tutte le tradizioni, nella speranza di ottenere un'illuminazione, una gnosi di qualità superiore... esprime la volontà non solo di eliminare differenze o scoprire armonie tra le varie tradizioni religiose ma di acquisire soprattutto una gnosi che illumini e unisca in uno stesso crogiuolo varie tradizioni per rivelare – nel senso per così dire fotografico del termine – all'uomo di desiderio l'immagine del tronco vivo e nascosto dal quale tradizioni particolari sarebbero soltanto i rami visibili.

6) *La Trasmissione.* Porre l'accento sulla trasmissione implica che un insegnamento esoterico può o deve essere trasmesso da maestro a discepolo seguendo un canale già scavato, rispettando un percorso già tracciato. Questo sarebbe il prezzo della "seconda nascita". Ad essa si collegano due nozioni: a) la validità delle conoscenze trasmesse mediante la filiazione, la cui autenticità o "regolarità" non deve lasciar dubbi (si tratta di collegarsi a una tradizione considerata come un insieme organico di cui bisogna rispettare l'integrità); b) l'iniziazione, che generalmente avviene da maestro a discepolo (non ci si inizia da soli, a caso, è necessario un iniziatore, un guru). E' nota l'importanza di queste condizioni nella genesi e nello sviluppo delle società iniziatiche, segrete o discrete, in Occidente.<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Antoine Faivre, *L'Esoterismo, storia e significati*, Sugarco, Carnago (Varese), 1992, pagg.26-44.

marks the start of the modern Era (in line with the *Philosophia Perennis*), to emerge at the end of the last century in a changed and more forceful form. A trend is displayed that underlines the need to establish a common denominator between two or more, or even between all traditions, in the hope of achieving enlightenment, a higher gnosis... It expresses a wish to not only remove all differences or reveal harmonies between the different religious traditions, but particularly to achieve the gnosis that would both enlighten and unite a series of traditions to reveal to the inquisitive man – rather in the photographic sense of the term – an image of the concealed living trunk of which specific traditions represent merely the visible branches.

6) *Transmission.* By placing emphasis on transmission it is implied that esoteric teachings can and should be transmitted by the Master to the disciple following a previously forged pathway. This is the price to pay for a "second birth". Two specific notions are associated with this occurrence: a) the validity of the knowledge transmitted through filiation, the "regularity" or authenticity of which is undeniable (association with a tradition viewed as an organic set the integrity of which should be left intact); b) initiation, generally undertaken between Master and disciple (self-initiation cannot be performed, an initiator or guru is required). The importance of these conditions in the genesis and development of initiatic, secret or occult societies in the West is widely acknowledged.<sup>4</sup>

when Faivre, attempting to apply this design to Freemasonry, states that: "*Moreover, only some aspects of specific institutions, such as Freemasonry can be construed as belonging to esotericism (some forms of Freemasonry are devoid of these*

<sup>4</sup> Antoine Faivre, *L'Esoterismo, storia e significati*, Sugarco, Carnago (Varese), 1992, pages 26-44.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

Personalmente ritengo questa esposizione delle componenti *indicative* di un *Esoterismo* proposta di Faivre piuttosto artificiosa, soprattutto per un fenomeno di difficile interpretazione e collocazione come quello trattato. Ciò risalta evidente nel momento in cui Faivre, cercando di applicare tale schema alla Libera Muratoria, asserisce che: *"Esistono inoltre certe istituzioni, come la Massoneria, che appartengono all'esoterismo solo per certi aspetti (ci sono forme di Massoneria che ne sono sprovviste)"*.<sup>5</sup>

Io direi che vi sono *Obbedienze* massoniche che possono avere tutte, alcune o nessuna delle peculiarità messe in luce da Faivre, ma la Libera Muratoria, interpretata come 'Forma' o 'Aspetto' della Tradizione, sarà sempre, inevitabilmente, nella sua *essenza* un 'movimento esoterico', difficile da 'classificare' secondo le rigide categorie sopra proposte da Riffard e Faivre.

Nonostante gli studi sull'Esoterismo abbiano oramai acquisito la collocazione che meritano all'interno della storia del pensiero occidentale, è interessante notare come al giorno d'oggi esso sia in alcuni casi ancora considerato in termini a dir poco negativi. In un saggio del sacerdote Don Curzio Nitoglia, intitolato appunto *'L'Esoterismo'*, leggiamo in proposito che: *"L'essoterismo (o exoterismo) è quella dottrina i cui insegnamenti sono accessibili a tutti, essa è pubblica, a differenza dell'esoterismo che è prerogativa solo di pochi iniziati o adepti. Questi ultimi nella maggior parte dei casi sono dei disadattati o squilibrati che debbono compensare i propri limiti con il mito del "super-uomo" ossia l'iniziato che si reputa essere un "Dio" e forse anche qualcosa di più, ossia un ...povero megalomane...La religione è fatta per tutti, mentre l'esoterismo è*

*aspects)"*.<sup>5</sup>

In my opinion, some Masonic Obediences may possess some, all or none of the peculiarities highlighted by Faivre, but the essence of Freemasonry, interpreted as the 'Form' or 'Aspect' of Tradition, will inevitably always be an 'esoteric movement' which is hard to 'classify' according to the rigid categories proposed by Riffard.

Although studies on Esotericism have finally gained the collocation they deserve in Western history, it is of interest to note how still today this subject is at times viewed in negative terms. An essay by the priest Don Curzio Nitoglia, entitled *'Esotericism'* states that: *"Esoterism (or exoterism) is a doctrine in which the teachings are open to all, it is a public concern, conversely to esotericism which is confined to a small group of initiates or the adept. In the majority of cases, the latter are misfits or unbalanced persons who strive to compensate their own limits through recourse to a mythical "super-man", i.e. an initiate who is persuaded he is a "God", if not something more, or a... poor megalomaniac.... Religion is free for all, whilst esotericism is accessible only to the few, and naturally these few will maintain they are the true master and initiate. He truly believes he is "someone", whilst the others have not risen to the same heights"*.<sup>6</sup> With regard to the purposes of Esotericism Nitoglia affirms that: *"The false mystic gnostic-esotericist who strives at all costs to become "deified" or towards self-divinification by means of gnosis or knowledge aimed at salvation, is prouder and more foolish than the attempts made by Lucifer, who merely wanted to resemble God, whilst Gnostics strive to achieve equality with God, or even to surpass*

<sup>5</sup> Antoine Faivre, *Ibidem*, pag.40.

<sup>6</sup> Curzio Nitoglia, *L'Esoterismo*, Centro Librario Solidatium, Verrua Savoia, 2002, pages.12-

<sup>5</sup> Antoine Faivre, *Ibidem*, pag.40.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

accessibile solo a qualcuno e naturalmente questo qualcuno dirà di essere l'unico vero maestro e iniziato. Egli crede di essere davvero "qualcuno", mentre gli altri non sono arrivati in cima come lui".<sup>6</sup> Riguardo gli scopi dell'Esoterismo il Nitoglia asserisce che: "La falsa mistica gnostico-esoterica è il voler giungere all'"indiarsi" o auto-divinizzarsi, tramite la gnosi o conoscenza salvifica è qualcosa di più orgoglioso e sciocco del tentativo di Lucifero, che voleva solo somigliare a Dio, mentre lo gnostico vuole essergli eguale o addirittura superiore. Questa è purtroppo la strada che porta non all'unione con Dio, ma alla separazione totale, assoluta ed eterna da Lui, nel fuoco eterno dell'inferno...<sup>7</sup> L'esoterismo disprezza il dogma cattolico della salvezza o dannazione eterna, asserisce che esso è un'invenzione umana per mantenere il volgo sottomesso all'autorità. L'esoterismo non bada a salvarsi l'anima ma a deificarsi. Illusione profonda, oscura e tenebrosa, che porta all'impenitenza finale, che è il peccato contro lo Spirito Santo il quale non può essere perdonato in quanto l'uomo non vuol chieder perdono"<sup>8</sup>; concludendo infine per rassicurare il lettore forse un poco preoccupato per i toni decisamente aggressivi: "L'intento con cui scrivo sull'esoterismo non è la polemica fine a se stessa. Voglio mettere in guardia coloro che affascinati da ciò che è misterioso, nascosto, segreto e che perciò attira la nostra attenzione e curiosità, a volte morbosa, rischiano di intraprendere la strada dell'impenitenza finale che è il vero traguardo dell'esoterismo... L'esoterismo, la gnosi o l'iniziazione, sono perciò puro satanismo, cioè voler farsi Dio, ma mentre Lucifero essendo un Angelo era

him. This, regrettably, is a path that leads not to union with God, but rather to complete, absolute and eternal separation from Him, in the eternal fires of hell...<sup>7</sup> Esotericism scorns the Catholic dogma of salvation or eternal damnation, asserting how these have been invented by Man to keep the people in awe of authority. Esotericism does not strive to save souls, but rather strives towards deification. A deep, obscure and dark illusion that leads to a final impenitence, to a sin committed against the Holy Spirit which can never be forgiven, as man does not want to seek forgiveness"<sup>8</sup>; to finally conclude by reassuring the reader who is likely worried by the decidedly aggressive tones: "My intention in writing about esotericism is not merely to raise a controversy. I want to warn those who are attracted by mystery, the occult, secrecy which catch our eye and raise our at times morbid curiosity,- they are at risk of embarking on the road to final impenitence – the true goal of esotericism ... Esotericism, gnosis or initiation are thus pure satanism, a desire to be deified, but whilst Lucifer was an Angel, and therefore highly intelligent, and did not attempt to achieve a total resemblance with God, the esotericists strive to achieve a total resemblance, or even surpass the superiority of God... In its insane pretence towards self-divinization, esotericism is a contradiction of terms that leads man into a doctrinal error, towards moral depravation and, on persisting until the end of the mythological fable, into sin against the Holy Spirit and eternal damnation"<sup>9</sup>. Amen, I would suggest – the problem being that these writings are of public domain and anyone purchasing a copy would form a preoccupying, and totally deviant view of Esotericism.

Returning once more to the initial issue of the

<sup>6</sup> Curzio Nitoglia, L'Esoterismo, Centro Librario Solidatum, Verrua Savoia, 2002, pagg.12-

<sup>7</sup> Curzio Nitoglia, Ibidem, pagg.32-33.

<sup>8</sup> Curzio Nitoglia, Ibidem, pag.46.

<sup>7</sup> Curzio Nitoglia, Ibidem, pagg.32-33.

<sup>8</sup> Curzio Nitoglia, Ibidem, pag.46.

<sup>9</sup> Curzio Nitoglia, Ibidem, pagg.47-49.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

*intelligentissimo e non ambiva all'assoluta uguaglianza con Dio, gli esoterici vogliono proprio un'uguaglianza totale se non addirittura superiorità rispetto a Dio... L'esoterismo nella sua folle pretesa di auto-divinizzazione è una contraddizione nei termini, che conduce l'uomo all'errore dottrinale, alla depravazione morale e, se persiste sino alla fine in tale favola mitologica, al peccato contro lo Spirito Santo e alla dannazione eterna*"<sup>9</sup>. Questi testi sono di pubblico dominio e chiunque, acquistandoli, si potrebbe fare un'idea dell'*Esoterismo* quantomeno fuorviante e certamente inquietante.

Tornando ora al problema iniziale, quello del connotato 'esoterico' dei primi Tre Gradi, i citati Faivre e Riffard, due tra i più eminenti rappresentanti degli studi sull'*Esoterismo* occidentale, quando parlano dell'*Esoterismo* liberomuratorio compiono, a mio parere, un grave errore di valutazione. Negli scritti dei due studiosi francesi, si rileva infatti una evidente ed inspiegabile *sottovalutazione* della componente 'esoterica' dei primi Tre Gradi della Libera Muratoria anglosassone, comunemente definiti i Gradi della 'Massoneria Azzurra' o 'Simbolica'. Per i due studiosi, infatti, le componenti esoteriche all'interno del rituale massonico sarebbero presenti soltanto nei Gradi aggiuntivi, i cosiddetti 'Alti Gradi'. Tale opinione mi trova totalmente in disaccordo in quanto la mortificazione dei primi Tre Gradi della Libera Muratoria anglosassone rappresenta, a mio parere, un grave errore sia storico che iniziatico.

Iniziamo dal francese Pierre Riffard, secondo il quale:

*"L'esoterismo del XVIII secolo coincide in larga misura con la massoneria mistica...Esotericamente la data cruciale non è il 1717 anche se in quell'anno fu fondata a Londra la Gran Loggia, la frattura si determina nel 1736. Inizia allora la massoneria*

'esoteric' connotations of the first Three Degrees, the previously cited Faivre and Riffard, two of the most eminent representatives of studies on *Esotericism*, on referring to Masonic *Esotericism*, in my opinion commit a grave error of evaluation. Indeed, the writings of the two French scholars, are characterised by an evident and unexplainable underestimation of the 'esoteric' component of the first Three Degrees of Anglosaxon Freemasonry, frequently referred to as the "Blue" or "Symbolic" Degrees of Freemasonry. Indeed, the two scholars maintain that the esoteric components contained in the Masonic ritual are only present in the additional Degrees, the so-called "Higher Degrees". I am in complete disagreement with this view, namely because, in my opinion, the mortification of the first Three Degrees of Anglo Saxon Freemasonry is a serious mistake both from an historic and an initiatic point of view.

To commence with the Frenchman Pierre Riffard, in the words of whom: *"The esotericism of the XVIII century largely coincides with a mystic form of Freemasonry...from an esoteric point of view, the crucial date is not the year 1717, although that same year the Grand Lodge of London was formed, the break occurred in 1736. This gave rise to the occult form of esoteric Freemasonry. The Knight of Ramsay cites "the necessary qualities" to become a member of the "highly noble and illustrious Order of Masons"...The order claimed to date back to the Knights Templar. Thus, Freemasonry was viewed as a "Universal Dictionary of liberal Arts and useful Sciences" which however did not include theology and politics. From this date onwards a period of splendid developments followed. The great names of Freemasonry are: A. Court de Gobelins, L.C. de Saint Martin, J.-B. Willermoz, N.A. Kirchner, Joseph de Maistre, F. Tienman; the most important organisms*

<sup>9</sup> Curzio Nitoglia, *Ibidem*, pagg.47-49.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

*occulta esoterica. Il cavaliere di Ramsay cita "le qualità necessarie" per diventare membro del "nobilissimo e illustrissimo Ordine dei massoni"... L'ordine rivendica come antenati i templari. La massoneria viene così pensata come un "Dizionario universale delle arti liberali e delle Scienze utili" che però esclude la teologia e la politica. Da questa data si apre un periodo di splendidi sviluppi. I grandi nomi della Massoneria sono: A. Court de Gobelin, L.C. de Saint Martin, J.-B. Willermoz, N.A. Kirchberg, Joseph de Maistre, F. Tienman; gli organi più importanti sono la Stretta Osservanza Templare (S.O.T, 1753), l'Ordine dei cavalieri massoni cohens dell'universo (1738), il Rito ermetico (1770), l'Ordine dei cavalieri benefattori della città santa (O.C.B.C.S., 1778). La Massoneria illuminata del XVIII secolo è un esoterismo globale. Con la creazione di quelli che sono noti come gli alti gradi, che venivano conferiti dopo quelli comuni alla massoneria antica (apprendista, compagno, maestro) i pensatori disponevano ormai dello strumento rituale da applicare a una approfondita speculazione sui simboli del tempio di Salomone, della costruzione".<sup>10</sup> Proseguendo la nostra analisi, Antoine Faivre nel suo *L'Esoterismo*, scrive: "Come abbiamo visto, nella Massoneria è soprattutto nei gradi alti che possono esprimersi le tendenze esoteriche"<sup>11</sup>, sostenendo più avanti che: "Naturalmente i Riti di grado elevato sono i più carichi di contenuto esoterico. Per questo, la Massoneria anglosassone ne è quasi completamente priva"<sup>12</sup>, concetti che lo studioso francese ribadisce anche in altri scritti: "Certo, essa (la Massoneria) non è, per sua natura, "esoterica" nel senso con cui questo termine viene qui impiegato. Per i tre primi gradi (azzurri) che la costituiscono nel*

*are the Strict Templar Observance (S.T.O., 1753), the Order of Knight-Masons Elect Priests of the Universe (1738), the Hermetic Rite (1770), the Holy Order of Knights Beneficent of the Holy City (H.O.K.B.H.C, 1778). The enlightened Freemasonry of the XVIII century is a global form of esotericism. Through the creation of those known as the high degrees, which were conferred subsequent to those commonly used in ancient Freemasonry (apprentice, fellow craft, master mason), the thinkers were in possession of the ritual tool to be applied in a detailed speculation into the symbols used in Solomon's Temple and in construction".<sup>10</sup>*

To continue in the analysis, Antoine Faivre in his *Esotericism* writes: "As we have had occasion to observe, it is particularly the high degrees in Freemasonry in which esoteric tendencies are expressed"<sup>11</sup>, subsequently reiterating his beliefs by maintaining that: "Naturally, the high degree Rites are those suffused with esoteric content. For this reason, the Anglo Saxon Freemasonry is virtually devoid of such aspects"<sup>12</sup>, concepts which were likewise supported in other writings published by the French author: "Undoubtedly, it (Freemasonry) is not by its very nature "esoteric" in the sense implied by this term herein. Although for the first three degrees (blue) that form the basis, there is a link to symbolic and initiatic aspects, this is not sufficient to define esotericism. We have however seen that in the high degrees of certain Masonic systems there exists a level of esotericism, together with an esotericism-like nature of Masonic literature".<sup>13</sup>

To this regard, another renowned scholar of esotericism, Jean-Paul Corsetti wrote:

<sup>10</sup> Pierre Riffard, op. cit., pagg.171-172.

<sup>11</sup> Antoine Faivre, op. cit., pag.123.

<sup>12</sup> Antoine Faivre, op. cit., pag.100.

<sup>10</sup> Pierre Riffard, op. cit., pagg.171-172.

<sup>11</sup> Antoine Faivre, op. cit., pag.123.

<sup>12</sup> Antoine Faivre, op. cit., pag.100.

<sup>13</sup> Antoine Faivre *Esoterismo e Tradizione*, Elledici, Torino, 1999, pagg.72-73.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

*suo principio, essa si ricollega al simbolico e all'iniziatico, ciò che non basta a definire l'esoterismo. Ma abbiamo visto che negli alti gradi di certi sistemi massonici vi è un esoterismo, e che esiste una letteratura massonica esotericheggiante"*<sup>13</sup>.

Un altro noto studioso di esoterismo, Jean-Paul Corsetti, concorda con tale tesi e nel suo *Storia dell'Esoterismo e delle Scienze Occulte* scrive in proposito: *"La massoneria inglese è poco esoterica, se non a partire dal terzo grado, quello del Maestro, che appare nel 1730 e che Anderson ignora"*.<sup>14</sup>

Da dove nasce questa errata percezione riguardo le componenti esoteriche della Libera Muratoria anglosassone? Su quali autori questi studiosi hanno basato le loro opinioni? La questione è di difficile soluzione, soprattutto perché nei loro testi, sia Faivre che Riffard fanno riferimento ad importanti esoteristi, come René Guénon e Oswald Wirth, che però sull'argomento hanno espresso, come vedremo, considerazioni esattamente opposte a quelle degli stessi Riffard e Faivre.

Cominciando da Guénon, l'opinione del grande esoterista francese sugli Alti Gradi non potrebbe essere più chiara:

*"L'iniziazione massonica, comportando tre fasi successive, non può che avere tre gradi, i quali rappresentano appunto queste tre fasi; e da ciò sembra derivare che tutti i sistemi degli alti gradi sono completamente inutili, per lo meno teoricamente, poiché i rituali dei tre gradi simbolici descrivono, nel loro insieme, il ciclo completo dell'iniziazione. Di fatto, tuttavia, dato che l'iniziazione massonica è simbolica, forma dei Massoni i quali non sono che il simbolo dei veri*

*"The English Freemasonry is scarcely esoteric, only becoming so from the Third Degree of Master Mason, which was included in 1730 and was not known to Anderson"*.<sup>14</sup>

Where does this mistaken perception of Anglo Saxon Freemasonry derive from? Which authors have the scholars addressed in forming their opinions? The issue is not easy to solve, particularly because both Faivre and Riffard in their writings refer to major esotericists such as René Guénon and Oswald Wirth who however, with regard to this same issue, have expressed views in open contrast to those reported above.

The opinion conveyed by the renowned French esotericist Guénon on the High degrees could not be clearer:

*"Masonic initiation comprises three successive phases, and there can thus be only three grades, representing these three phases; from this it would seem to follow that the system of high grades are completely useless, at least in theory, since in their entirety the rituals of the three symbolic grades describe the complete cycle of initiation. However, since Masonic initiation is in fact symbolic, it produces Masons who are only symbols of true Masons, simply outlining for them the course of the steps they must take in order to arrive at real initiation. It is this goal that, at least originally, was the aim of the various systems of high grades, which seem to have been instituted precisely in order to realize in practice the Great Work that symbolic Masonry teaches in theory.*

*It must be recognized, however, that very few of these systems actually achieve their proposed goal; in most cases, one meets with points of incoherence, lacunae, and superfluties, and the initiatic value of*

<sup>13</sup> Antoine Faivre *Esoterismo e Tradizione*, Elledici, Torino, 1999, pagg.72-73.

<sup>14</sup> Jean-Paul Corsetti, *Storia dell'Esoterismo e delle Scienze Occulte*, Gremese Editore, Roma, 2003, pag.276.

<sup>14</sup> Jean-Paul Corsetti, *Storia dell'Esoterismo e delle Scienze Occulte*, Gremese Editore, Roma, 2003, pag.276.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

*Massoni e indica loro semplicemente il programma delle operazioni che dovranno effettuare per giungere alla iniziazione reale. E' a questo ultimo scopo che tendevano, per lo meno originariamente, i diversi sistemi di alti gradi che sembrano essere stati istituiti proprio per realizzare in pratica la Grande Opera di cui la Massoneria simbolica insegnava la teoria.*

*Tuttavia, bisogna riconoscere che ben poco di questi sistemi raggiungeva realmente lo scopo che essi si proponevano; nella maggior parte dei casi si incontrano incoerenze, lacune, superfetazioni, e certi rituali presentano un ben misero valore iniziatico, soprattutto quando li si confronti con quelli dei gradi simbolici. Questi difetti sono del resto tanto più avvertibili quanti più gradi comprende il sistema; e se ciò già avviene per lo Scozzesismo a 25 e 33 gradi, che avverrà nei Riti a 90, 97 o addirittura 120 gradi? Questa molteplicità di gradi è d'altra parte così inutile che si è costretti a conferirli in serie".<sup>15</sup>*

Ma è soprattutto lo svizzero Oswald Wirth ad esprimere sull'argomento un'opinione chiara e, a mio parere, pienamente condivisibile. Wirth, oltre ad avere una visione altamente 'esoterica' della Libera Muratoria, riguardo alla differenza tra i primi Tre Gradi e gli Alti Gradi scriveva: "L'iniziazione massonica ha lo scopo di illuminare gli uomini al fine di insegnar loro a lavorare vantaggiosamente, in piena conformità con le finalità stesse della loro esistenza. Ora, per illuminare gli uomini, è innanzitutto necessario liberarli di tutto ciò che impedisce loro di vedere la Luce. A ciò si perviene sottomettendoli a certe purificazioni, destinate ad eliminare le varie scorie che, nella loro avviluppante opacità, servono da scorza protettrice del nucleo spirituale umano. Quando queste divengono limpide, la loro perfetta trasparenza lascia penetrare i raggi

*certain rituals appears quite meager, especially when compared to that of the symbolic grades. These failings are all the more conspicuous the greater number of degrees the system contains; and if such is already the case with the Scottish Rites of 25 and 33 degrees, what of those Rites having 90, 97 or even 120 degrees? This multiplicity of degrees is all the more useless in that one is obliged to confer them successively".<sup>15</sup>*

It is however the Swiss Oswald Wirth who states the clearest view, and one I personally share. In addition to possessing a highly 'esoteric' view of Freemasonry, with regard to the differences between the first Three Degrees and the High Degrees, Wirth wrote: "The goal of Masonic initiation is to enlighten men, that they might be taught to work usefully, in full conformity with the very purpose of their existence. Now in order to enlighten men, it is first necessary to rid them of all that might keep them from seeing the Light. They are therefore submitted to certain purifications intended to eliminate heterogeneous residues, themselves the causes of the opacity of the layers that serve as so many protective shells for the spiritual kernel of man. As soon as they are made clear, their complete transparency allows the rays of outward Light to penetrate to the conscious center of the initiate. Then his entire being is progressively saturated by Light until he is enlightened in the highest sense of the word; he is thereafter known also as an adept, himself transformed into a radiant focus of Light.

Masonic initiation is thus made up of three distinct phases, consecrated successively to the discovery, assimilation, and propagation of Light. These phases are represented by the three grades of Apprentice, Fellow, and Master, corresponding to the triple mission of the Masons, which consists first

<sup>15</sup> René Guénon, Gli Alti Gradi Massonici, in La Gnose, Maggio 1910.

<sup>15</sup> René Guénon, Gli Alti Gradi Massonici, in La Gnose, May 1910.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

della Luce esteriore fino al centro cosciente dell'iniziato. Tutto il suo essere, allora, se ne satura progressivamente, fin quando egli non diviene un Illuminato, nel senso più elevato del termine, cioè un Adepto, ormai trasformato lui stesso in un centro irradiante di Luce.

L'iniziazione massonica comporta così tre fasi distinte, consacrate rispettivamente alla scoperta, all'assimilazione e alla propagazione della Luce. Queste fasi sono rappresentate dai tre gradi di Apprendista, Compagno e Maestro, che corrispondono alla triplice missione dei Massoni, consistente nel ricercare prima, per poi possedere e infine poter diffondere la Luce.

Il numero di questi gradi è assoluto: non ve ne possono essere che tre, né più né meno. L'invenzione dei vari sistemi, cosiddetti di alti gradi, è basata su un equivoco che ha fatto confondere i gradi iniziatici, strettamente limitati a tre, con i gradi dell'iniziazione, la cui molteplicità è necessariamente indefinita.

I gradi iniziatici corrispondono al triplice programma perseguito dall'iniziazione massonica. Essi portano, nel loro esoterismo, una soluzione ai tre enigmi della Sfinge: *donde andiamo? Chi siamo? Dove andiamo?* E rispondono, con essa, a tutto ciò che può interessare l'uomo. Essi sono immutabili, nei loro caratteri fondamentali, e formano nella loro trinità un insieme completo al quale nulla v'è da aggiungere o da sottrarre: l'Apprendistato e il Compagnonaggio sono i due pilastri che sorreggono la "Maestria".

Quanto ai gradi dell'iniziazione, essi permettono all'iniziato di penetrare più o meno profondamente nell'esoterismo di ogni grado; e ne risulta un numero indefinito di modi differenti per entrare in possesso dei tre gradi di Apprendista, Compagno e Maestro".<sup>16</sup>

<sup>16</sup> Oswald Wirth, *L'initiation Maconnique*, in *L'Initiation*, anno 4°, n.4, Gennaio 1891.

in searching for, then possessing, and finally being able to spread the Light.

The number of these grades is absolute: there can be only three, no more, no less. The invention of various systems known as high grades rests solely on an equivocation, by which the initiatic grades, strictly limited in number to three, are confused with the degrees of initiation, the multitude of which is necessarily indefinite.

The initiatic grades correspond to the triple program pursued through Masonic initiation. They carry in their esotericism a solution to the three questions of the Sphinx's riddle: *Where do we come from? What are we? Where are we going?* and they thereby correspond to all that can interest men. They are immutable in their fundamental character; and in their trinity they form a complete whole, to which nothing can either be added or taken away: *Apprenticeship and Fellowship* are the two pillars supporting *Mastery*.

As to the degrees of initiation, they allow the initiate to penetrate more or less deeply into the esotericism of each grade. From this there results an indefinite number of different ways of entering into possession of the three grades of *Apprentice, Fellow, and Master*."<sup>16</sup>

It is almost unbelievable that careful scholars such as Faivre and Riffard failed to take into account the opinions of two of the most renowned experts in the field who were indeed cited, but almost certainly not read.

Exception could be made that it was indeed often the Anglo Saxon Freemasons themselves to "quash" their Masonic views of the prevalingly moralistic interpretation of the ritual. This fact had previously been underlined by the esotericist and Freemason

<sup>16</sup> Oswald Wirth, *L'initiation Maconnique*, in *L'Initiation*, anno 4°, n.4, Gennaio 1891.



# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

Sembra incredibile che studiosi attenti come Faivre e Riffard non abbiano tenuto conto delle opinioni di due fra i massimi studiosi dell'argomento, che vengono, si badi bene, citati, ma forse, anzi molto probabilmente, non letti.

Si potrebbe obiettare che spesso siano stati gli stessi Liberi Muratori anglosassoni ad aver 'appiattito' la loro visione liberomuratoria su una interpretazione prettamente moraleggiante del rituale, problema tra l'altro messo in luce dall'esoterista e Libero Muratore Arturo Reghini che, riguardo all'eccessiva moralizzazione della Libera Muratoria, così scriveva:

*"Nei paesi anglo-sassoni, seguendo la tendenza precipuamente moralistica ivi assunta dal protestantesimo, cui meglio si addice ormai il nome di moralismo, si suole accentuare il carattere puramente morale dell'iniziazione massonica, la morte del vizio e la nascita della virtù massonica...Compiacersi in questa interpretazione moralistica dell'allegoria massonica vuol dire, quasi sempre, sacrificare, misconoscere od almeno snaturare il carattere esoterico, universale, non settario dell'Ordine; e pare incredibile che si debba provare tanto gusto a rivestire la massoneria con l'abitino bianco della prima comunione, ed a sguazzare nella morale fino ai ginocchi... L'antica tradizione massonica, e l'ispirazione dei rituali dalle cerimonie dei misteri pagani mostrano che il vero senso dell'allegoria massonica è quello metafisico, ed è dato dalla effettiva palingenesi spirituale."*<sup>17</sup>

Ora, che nei Paesi anglosassoni ci sia l'abitudine di interpretare in maniera prettamente 'moraleggiante' la ritualità massonica è fatto innegabile, ma generalizzare sarebbe semplicistico e fuorviante. Molti infatti sono stati gli studiosi del mondo anglosassone che hanno rappresentato

Arturo Reghini, who referred to the excess of moralism as follows:

*"In the Anglo Saxon countries, in line with the prevalently moralistic trend adopted to date by Protestantism, better suited to being known as moralism, the exquisitely moral nature of the Masonic initiation, being the demise of vice and the birth of Masonic initiation, is underlined ... To take pride in this moralistic interpretation of the Masonic allegory invariably implies to sacrifice, misunderstand, or at the very least contort the esoteric, universal, non-sectarian character of the Order; it is unbelievable how much pleasure is taken in dressing Freemasonry in white dress for its First Communion and wallowing in morals up to one's knees... The ancient Masonic tradition and the inspiration of rituals used in pagan ceremonies denote how the prevailing sense of the Masonic allegory is of a metaphysical nature, yielded by a true spiritual palingenesis."*<sup>17</sup>

It is undeniable how Anglo Saxon countries have a tendency to interpret the Masonic ritual in a typically 'moralistic' manner, although it would be oversimplified and misleading to generalize. Indeed, numerous English scholars have represented the esoteric nature of Freemasonry, including the Americans Albert Machey and Albert Pike, the Englishman Walter Leslie Wilmshurst, and more recently, Kirk MacNulty, Julian Rees, Tobias Churton and Michael Baigent (for many years Editor of the journal *Freemasonry Today*, the official journal of the United Grand Lodge of England).

A clear example of the 'esoteric' view of the Masonic ritual is given by Albert Pike in his *Symbolism of the Blue Degree of Freemasonry*. In his introduction to the volume, Arturo de Hoyos

<sup>17</sup> Arturo Reghini, *Le Parole Sacre e di Passo*, Atanòr, Roma, 2008, pagg.92-94.

<sup>17</sup> Arturo Reghini, *Le Parole Sacre e di Passo*, Atanòr, Roma, 2008, pagg.92-94.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

‘esotericamente’ il percorso liberomuratorio, tra questi citiamo gli statunitensi Albert Machey e Albert Pike, l’inglese Walter Leslie Wilmshurst e, in tempi recenti, Kirk MacNulty, Julian Rees, Tobias Churton e Michael Baigent (per molti anni direttore di *Freemasonry Today*, rivista ufficiale della United Grand Lodge of England). Un chiaro esempio di visione ‘esoterica’ del rituale Liberomuratorio è quello di Albert Pike, soprattutto con il suo *Symbolism of the Blue Degree of Freemasonry*. Arturo de Hoyos, nell’introduzione al testo, sottolinea come Pike avesse colto le congruenze tra i simboli ermetici e massonici ed avesse concluso che gli antenati della Massoneria speculativa possedevano una notevole conoscenza esoterica: “*A voracious and omnivorous reader with a retentive memory, he (Pike) recognized a congruence between Hermetic and masonic symbols. The square and compasses, the sun and moon, the three pillars, and other symbols were common to both. If not coincidental, what was the relationship? For Pike, the relationship was significant rather than incidental, as he concluded that the symbolism of Freemasonry lay in antiquity, and was either borrowed directly from Hermeticism or the two shared a common incest. Through his investigation of the earliest known Masonic catechism, exposures, and Old Charges (including the Regius Manuscript of c.1390), Pike concluded that the ancestors of speculative Freemasonry possessed esoteric knowledge, and that it was the possession of such that induced educated men like the antiquary Elias Ashmole to join the Fraternity, which he did in October 1646*”.<sup>18</sup>

Ma è soprattutto l’inglese Walter Leslie Wilmshurst a rappresentare la più alta espressione di una visione esoterica della Libera Muratoria. Walter Leslie Wilmshurst nacque a Chichester nel 1867 e morì a Londra nel 1929, svolse l’attività di Procuratore Legale

emphasizes how Pike grasped the similarities between hermetic and Masonic symbolism, concluding that the progenitors of speculative Freemasonry displayed a considerable knowledge of esotericism: “*A voracious and omnivorous reader with a retentive memory, he (Pike) recognized a congruence between Hermetic and Masonic symbols. The square and compasses, the sun and moon, the three pillars, and other symbols were common to both. If not coincidental, what was the relationship? For Pike, the relationship was significant rather than incidental, as he concluded that the symbolism of Freemasonry lay in antiquity, and was either borrowed directly from Hermeticism or the two shared a common incest. Through his investigation of the earliest known Masonic catechism, exposures, and Old Charges (including the Regius Manuscript of c.1390), Pike concluded that the ancestors of speculative Freemasonry possessed esoteric knowledge, and that it was the possession of such that induced educated men like the antiquary Elias Ashmole to join the Fraternity, which he did in October 1646*”.<sup>18</sup>

However, the Englishman Walter Leslie Wilmshurst represented the highest expression of an esoteric vision of Freemasonry.

Walter Leslie Wilmshurst was born in Chichester in 1867 and died in London in 1929. He worked as a solicitor in Huddersfield and was initiated into the *Huddersfield Lodge n°290* of the *United Grande Lodge of England*. Wilmshurst subsequently became a member of the *Lodge of Harmony n°275* and the *Lodge of Living Stone*; he was appointed Provincial Grand Registrar in 1913 and held the position of Past Provincial Senior Warden in 1926 and Past Assistant Grand Director of Ceremony in 1929 Wilmshurst was a true esotericist, and several of his articles were

<sup>18</sup> Albert Pike, *Symbolism of the Blue Degrees of Freemasonry*, The Scottish Rite Research Society, Washington, 2005.

<sup>18</sup> Albert Pike, *Symbolism of the Blue Degrees of Freemasonry*, The Scottish Rite Research Society, Washington, 2005.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

a Huddersfield e venne iniziato nella *Huddersfield Lodge n°290* della *Gran Loggia Unita d'Inghilterra*. Successivamente fu membro della *Lodge of Harmony n°275* e della *Lodge of Living Stone*, fu nominato Provincial Grand Registrar nel 1913 ed ebbe il rango di Past Provincial Senior Warden nel 1926 e di Past Assistant Grand Director of Ceremony nel 1929.

Wilmshurst fu un vero esoterista, alcuni suoi scritti comparvero su *The Occult Review*, un mensile che tra il 1905 e il 1951 pubblicò interessanti articoli di molti noti esoteristi e occultisti del tempo, tra i quali Franz Hartmann, Arthur Edward Waite, Meredith Starr, Aleister Crowley. Tra le altre pubblicazioni, egli scrisse una notevole introduzione al testo *'Early Magnetism'* della scrittrice inglese di ermetismo e alchimia Mary Ann South.

Il più noto saggio di Wilmshurst *'The Meaning of Masonry'*, pubblicato nel 1922, è una delle più alte espressioni di una visione 'esoterica' della Libera Muratoria; le pagine che proponiamo sono l'esempio più fulgido di una visione addirittura 'mistica' di essa, e, nel contempo, mettono in luce la pericolosa degenerazione in atto al suo interno. Sul tema dell'iniziazione, Wilmshurst, che di seguito verrà citato testualmente ed in lingua originale, scrive che essa troppo spesso rimane una mera formalità e l'appartenenza all'Ordine non ha alcuna influenza sul 'risveglio' degli iniziati che vi rimangono come in un qualsiasi *club* sociale. L'Iniziazione invece andrebbe interpretata come un 'nuovo inizio', una rottura dal vecchio metodo ed ordine di vita e ingresso in un nuovo ordine soprannaturale, profondo, di auto-scoperta e conoscenza, essa significa abbandonare i fini comuni del mondo esterno che non sono che ombre e povere imitazioni dell'eterna Realtà sottostante che giace sepolta e nascosta dentro noi stessi, 'Iniziazione' significa il 'risveglio' delle facoltà nascoste dell'anima che si traduce in Luce e Consapevolezza:

published on *The Occult Review*, a monthly journal that from 1905 to 1951 published interesting articles by a series of renowned esotericists and occultists of the time, among which Franz Hartmann, Arthur Edward Waite, Meredith Starr, and Aleister Crowley. He wrote, among other things, a considerable introduction to the volume *'Early Magnetism'* by the English author Mary Ann South who wrote of hermeticism and alchemy.

Wilmshurst's most renowned article *'The Meaning of Masonry'*, published in 1922, is one of the highest expressions of an 'esoteric' vision of Freemasonry, and the pages we propose here are a living example of an almost 'mystical' view which, at the same time, underline the perilous internal degeneration that was taking place. With regard to initiation, Wilmshurst, as cited below, affirms that this event is frequently seen as a mere formality, with membership in the Order in no way influencing the 'reawakening' of initiates who view it almost as a sort of social club. Conversely, initiation should be seen as a 'new beginning', a break with the old methods and order of life and admission into a new, profound, supernatural order of self-discovery and knowledge, it implies leaving the common scopes of the outside world behind – these are merely shadows and scarce imitations of the underlying eternal Reality that is hidden within each of us. 'Initiation' is characterised by the 'reawakening' of the hidden faculties of the soul, leading to Light and Awareness:

*"Their admission is quite a lottery; their initiation too often remains but a formality, not an actual awakening into an order and quality of life unexperienced; their membership, unless such an awakening eventually ensues from the careful study and faithful practice of the Order's teaching, has little, if any, greater influence upon them than would ensue from their joining a purely social club.*

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

*“Their admission is quite a lottery; their initiation too often remains but a formality, not an actual awakening into an order and quality of life previously unexperienced; their membership, unless such an awakening eventually ensues from the careful study and faithful practice of the Order’s teaching, has little, if any, greater influence upon them than would ensue from their joining a purely social club. For “Initiation” – for which there are so many candidates little conscious of what is implied in that for which they ask – what does it really mean and intend? It means a new beginning (initium); a break-away from an old method and order of life and the entrance upon a new one of larger self-knowledge, deepened under standing and intensified virtue. It means a transit from merely natural state and standards of life towards a regenerate and super-natural state and standard. It means a turning away from the pursuit of the popular ideals of the outer world, in the conviction that those ideals are but shadows, images and temporal substitutions for the eternal Reality that underlies them, to the keen and undivertible quest of that Reality itself and the recovery of those genuine secrets of our being which lie buried and hidden at “the centre” or innermost part of our souls. It means the awakening of those hitherto dormant higher faculties of the soul which endue their possessor with “light” in the form of new enhanced consciousness and enlarged perceptive faculty”.*<sup>19</sup>

Secondo Wilmshurst la Libera Muratoria persegue la conoscenza del Sé, conoscenza che non si acquisisce attraverso il formale passaggio di Grado, né attraverso conoscenza in generale che, anzi, deve essere lasciata da parte lungo il difficile ed unico percorso che, esso solo, garantisce il raggiungimento del vero fine:

*“And Masonry was designed to teach self-knowledge. But self-knowledge involves a knowledge much*

*For “Initiation” – for which there are so many candidates little conscious of what is implied in that for which they ask – what does it really mean and intend? It means a new beginning (initium); a break-away from an old method and order of life and the entrance upon a new one of larger self-knowledge, deepened understanding and intensified virtue. It means a transit from merely natural state and standards of life towards a regenerate and super-natural state and standard. It means a turning away from the pursuit of the popular ideals of the outer world, in the conviction that those ideals are but shadows, images and temporal substitutions for the eternal Reality that underlies them, to the keen and undivertible quest of that Reality itself and the recovery of those genuine secrets of our being which lie buried and hidden at “the centre” or innermost part of our souls. It means the awakening of those hitherto dormant higher faculties of the soul which endue their possessor with “light” in the form of new enhanced consciousness and enlarged perceptive faculty”.*<sup>19</sup>

Wilmshurst opined that Freemasonry was focused on achieving self-knowledge, knowledge that is not acquired by passing from one Degree to the next, or though a sense of knowledge in general which, on the contrary, should be overlooked on the difficult and unique pathway that alone is capable of guaranteeing the achieving of the true aim:

*“And Masonry was designed to teach self-knowledge. But self-knowledge involves a knowledge much deeper, vaster and more difficult than is popularly conceived. It is not to be acquired by formal passage through three or four degrees in as many months; it is a knowledge impossible of full achievement until knowledge of every other kind has been laid aside and a difficult path of life long and strenuously pursued*

<sup>19</sup> W.L. Wilmshurst, *The Meaning of Masonry*, Gramery Books, New York, 1980, pagg.10-11.

<sup>19</sup> W.L. Wilmshurst, *The Meaning of Masonry*, Gramery Books, New York, 1980, pagg.10-11.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

*deeper, vaster and more difficult than is popularity conceived. It is not to be acquired by formal passage through three or four degrees in as many months; it is a knowledge impossibile of full achivement until knowledge of every other kind has been laid aside and a difficult path of life long and strenuously pursued that alone fits and leads its followers to its attainment".<sup>20</sup>*

L'autore mette in luce come esista un percorso di vita più alto e segreto di quello normalmente perseguito e che prima o poi, quando il mondo esterno non sarà più sufficiente a rispondere ai nostri bisogni più profondi, noi ci volgeremo verso noi stessi e busseremo alla porta del mondo interiore. Questo è il sentiero che la Massoneria promette di illuminare, indicando le qualificazioni e condizioni per progredirvi:

*"The fact that there exist a higher and more secret path of life than that which we normally tread, and that when the outer world and its pursuit and rewards lose their attractiveness for us and prove insufficient to our deeper needs, as sooner or later they will, we are compelled to turn back upon ourselves, to seek and knock at the door of a world within; and it is upon this inner world, and the path to and through it, that Masonry promises light, charts the way, and indicates the qualifications and conditions of progress. This is the sole aim and intention of Masonry".<sup>21</sup>*

Questo, che è il vero significato e scopo della Libera Muratoria, Wilmshurst sottolinea che mai deve essere dimenticato o messo da parte in favore di altre espressioni moraleggianti della stessa. Infatti, continua Wilmshurst, poiché la Massoneria per troppo tempo e per troppi non ha significato tutto questo, le sue energie sono state deviate su canali sociali e filantropici che inizialmente le erano estranei:

*"But because, for long and for many, Masonry has meant less than this, it has not as yet fulfilled its*

*that alone fits and leads its followers to its attainment".<sup>20</sup>*

The Author highlights the existence of a higher, more secret path of life compared to that usually undertaken, underlining how sooner or later, as the outside world fails to meet our innermost needs, we shall turn to ourselves and knock on the door of the inner world. This is the pathway that Freemasonry promises to illuminate, indicating the qualifications required and conditions necessary to proceed:

*"The fact that there exists a higher and more secret path of life than that which we normally tread, and that when the outer world and its pursuit and rewards lose their attractiveness for us and prove insufficient to our deeper needs, as sooner or later they will, we are compelled to turn back upon ourselves, to seek and knock at the door of a world within; and it is upon this inner world, and the path to and through it, that Masonry promises light, charts the way, and indicates the qualifications and conditions of progress. This is the sole aim and intention of Masonry".<sup>21</sup>*

Wilmshurst underlines how this, the sole aim and intention of Freemasonry, should never be forsaken or overlooked in favour of other moralistic forms of expression. Wilmshurst continues by stating that Freemasonry, which for too many people and for too long a period failed to be deemed as such, has had its energy diverted along previously foreign social and philanthropic channels:

*"But because, for long and for many, Masonry has meant less than this, it has not as yet fulfilled its original purpose of being the efficient initiating instrument it was designed to be; its energies have been diverted from its true instructional purpose into social and philanthropic channels, excellent in their way, but foreign to and accretions upon the primal*

<sup>20</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.12.

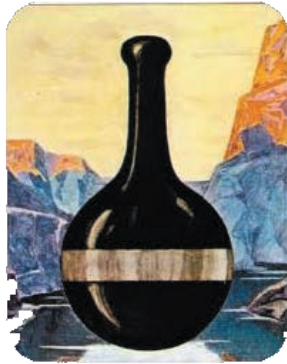
<sup>21</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.13.

<sup>20</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.12.

<sup>21</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.13.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012



# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

*original purpose of being the efficient initiating instrument it was designed to be; its energies have been diverted from its true instructional purpose into social and philanthropic channels, excellent in their way, but foreign to and accretions upon the primal main intention.*"<sup>22</sup>

La definizione di Libera Muratoria come 'strumento iniziatico' non lascia dubbi sulla visione 'esoterica' del Fratello Wilmshurst: è soprattutto nel significato 'mistico' che Wilmshurst attribuisce al Terzo Grado, e in particolare all'allegoria hiramica, che egli, a mio parere, tocca i più alti vertici di analisi, affermando, a proposito della morte del corpo, alla quale si fa riferimento, che essa deve essere interpretata come simbolica di una rinascita o rigenerazione, poiché in virtù dell'autodisciplina e sviluppo interiore, il candidato ha conquistato se stesso e si è rivestito di un 'corpo incorruttibile' ed immortale:

*"Although distinct reference to the death of the body is made, yet such death is obviously intended to be merely symbolical of another kind of death, since the candidate is eventually restored to his former worldly circumstances and material comforts, and his earthly Masonic career is not represented as coming to a close at this stage. All that has happened in the third degree is that he has symbolically passed through a great and striking change: a re-birth, or re-generation of his whole nature. He has been "sown a corruptible body"; and in virtue of the self-discipline and self-development he has undergone, there has been raised in him "an incorruptible body", and death has been swallowed up in the victory he has attained over himself"*<sup>23</sup>

Tale concetto viene ribadito quasi al termine del saggio quando l'autore, tornando sugli scopi e soprattutto gli

*main intention.*"<sup>22</sup>.

The definition of Freemasonry as an 'initiating instrument' leaves us in no doubt as to the 'esoteric' vision of Brother Wilmshurst, as mentioned previously, member of the United Grand Lodge of England.

It is however in the 'mystical' connotations attributed to the Third degree by Wilmshurst, and in particular to the Hiramic allegory that, in my opinion, he reaches the peak of his analytical capabilities, affirming in mentioning the death of the body referred to in the Third Degree, how this should be interpreted as the symbolic sign of rebirth or regeneration, particularly as through self-discipline and inner development, the candidate overcomes his shortcomings and attains an immortal 'incorruptible body': *"Although distinct reference to the death of the body is made, yet such death is obviously intended to be merely symbolical of another kind of death, since the candidate is eventually restored to his former worldly circumstances and material comforts, and his earthly Masonic career is not represented as coming to a close at this stage. All that has happened in the third degree is that he has symbolically passed through a great and striking change: a re-birth, or re-generation of his whole nature. He has been "sown a corruptible body"; and in virtue of the self-discipline and self-development he has undergone, there has been raised in him "an incorruptible body", and death has been swallowed up in the victory he has attained over himself"*<sup>23</sup>

This concept is once again emphasised towards the end of the essay when the Author resumes commenting on the purpose and outcome of Initiation, affirming that these are to stimulate and reawaken in candidates a sense of direct cognition, irrefutable demonstration of facts and truths he was previously unaware or only notionally informed of; to bring him into direct

<sup>22</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.14.

<sup>23</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.42.

<sup>22</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.14.

<sup>23</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.42.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

effetti dell'Iniziazione, afferma che essi sono quelli di stimolare e risvegliare nel candidato la conoscenza diretta, provata ed irrefutabile di fatti e verità del suo stesso essere che in precedenza ignorava o di cui aveva solo vaghe nozioni, portandolo così in diretto e cosciente contatto con la Realtà sottostante l'apparenza delle cose; cosicché invece di nutrire solo mere opinioni su se stesso, l'Universo, Dio, egli venga posto direttamente a confronto con la Verità e, infine, spinto a divenire quello stesso Bene e Verità che gli vengono rivelati, identificandosi con essi:

*"The purpose of Initiation may be defined as follows: it is to stimulate and awaken the candidate to direct cognition and irrefutable demonstration of facts and truths of his own being about which previously he has been either wholly ignorant or only notionally informed; it is to bring him into direct conscious contact with the Realities underlying the surface-images of things, so that, instead of holding merely beliefs or opinions about himself, the Universe and God, he is directly and convincingly confronted with Truth itself; and finally it is to move him to become the Good and the Truth revealed to him by identifying with it".<sup>24</sup>*

Dopo aver mostrato la totale mancanza di fondamento nell'asserzione secondo la quale nella Libera Muratoria non sono riscontrabili elementi esoterici, sempre dalle parole di Wilmshurst leggiamo inoltre come i Tre Gradi simbolici racchiudano ogni esoterismo senza ulteriori aggiunte e superfetazioni. Nel passaggio da grado a grado il candidato è condotto da una vecchia ad un'interamente nuova qualità di vita; da uomo naturale egli diviene, attraverso la disciplina, un uomo perfetto e rigenerato. Per raggiungere questa trasmutazione e metamorfosi

conscious contact with the Realities underlying the surface-images of things, so that, instead of holding merely beliefs or opinions about himself, the Universe and God, he is directly and convincingly confronted with Truth itself; and finally moves him to become the Good and the Truth revealed to him by identifying with the same:

*"The purpose of Initiation may be defined as follows: it is to stimulate and awaken the candidate to direct cognition and irrefutable demonstration of facts and truths of his own being about which previously he has been either wholly ignorant or only notionally informed; it is to bring him into direct conscious contact with the Realities underlying the surface-images of things, so that, instead of holding merely beliefs or opinions about himself, the Universe and God, he is directly and convincingly confronted with Truth itself; and finally it is to move him to become the Good and the Truth revealed to him by identifying with it".<sup>24</sup>*

Having then demonstrated the total groundlessness of statements made by Faivre whereby Anglo Saxon Freemasonry contained no elements of esotericism, Wilmshurst continues to comment on how the Three symbolic Degrees enclose all forms of esotericism without any additional notions or superfetations. In passing from one grade to the next the candidate is led from an old to an entirely new quality of life; through disciple, he is transformed from a natural being into a perfect, regenerated human. To achieve this transmutation and metamorphosis the candidate is taught to purify and develop his mental nature, to finally, surrendering his old life, rise from the dead as a Master, a Perfect Man with vaster consciousness and faculties, an effective instrument

<sup>24</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.106.

<sup>24</sup> W. L. Wilmshurst, Ibidem, pag.106.



# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

gli viene insegnato a purificarsi e soggiogare la sua natura sensuale, poi a purificare e sviluppare la sua natura mentale e finalmente, in totale abbandono della sua vecchia vita, egli sorge dai morti come Maestro, Uomo Perfetto di più vasta coscienza e facoltà, efficace strumento nelle mani del Grande Architetto per il piano di ri-fondare il Tempio caduto dell'Umanità, capace a sua volta di iniziare e far avanzare altri uomini rendendoli partecipi dello stesso grande piano: *"To sum up the import of the teaching of the three degrees, it is clear, therefore, that from grade to grade the candidate is being led from an old to an entirely new quality of life. He begins his Masonic career as the natural man; he end sit by becoming through its discipline, a regenerated perfected man. To attain this trasmutation, this metamorphosis of himseff, he is taught forst to purify and sub due his sensual nature; then to purify and develop his mental nature; and finally, by utter surrender of his old life and losing his soul to save it, he rises from the dead a Master, a just man made perfect, with larger consciousness and faculties, an efficient instrument for use by the Great Architect in His plano for re-building the Temple of fallen humanity, and capable of initiating and advancing other men to a participation in the same great work".*<sup>25</sup>

Ma allora, viene spontaneo chiedersi, perché due importanti studiosi come Faivre e Riffard avrebbero commesso un errore così marchiano, attribuendo ai primi Tre Gradi liberomuratori una componente 'esoterica' inferiore a quella dei cosiddetti 'Alti Gradi' ed attribuendo inoltre alla Libera Muratoria inglese una sostanziale mancanza di contenuti 'esoterici'? A mio pare due sono le motivazioni. La prima è una *sottovalutazione* dell'argomento, spesso

in the hands of the Great Architect in his plan to rebuild the Temple of fallen Humanity, capable of initiating and advancing other men to take part in the same great work:

*"To sum up the import of the teaching of the three degrees, it is clear, therefore, that from grade to grade the candidate is being led from an old to an entirely new quality of life. He begins his Masonic career as the natural man; he end sit by becoming through its discipline, a regenerated perfected man. To attain this trasmutation, this metamorphosis of himself, he is taught first to purify and subdue his sensual nature; then to purify and develop his mental nature; and finally, by utter surrender of his old life and losing his soul to save it, he rises from the dead a Master, a just man made perfect, with larger consciousness and faculties, an efficient instrument for use by the Great Architect in His plan for re-building the Temple of fallen humanity, and capable of initiating and advancing other men to a participation in the same great work".*<sup>25</sup>

However, we then wonder why two key scholars such as Faivre and Riffard would have made such a blatant mistake, assigning a lesser 'esoteric' connotation to the first Three Degrees of Freemasonry to that conveyed to the 'Higher Degrees', and maintaining how the English Freemasonry was essentially devoid of 'esoteric' content? There are two reasons for this in my opinion. The first is an *underestimation* of the issue, with Freemasonry frequently being dealt with in a rather 'smug' manner, using common stereotypes irrespective of whether or not these are based on fact or correspond to the actual situation.

A careful examination of the Anglo Saxon Masonic 'Rituals' would undoubtedly have helped the authors to avoid taking up such an unforgiving stance. However, this is where another issue arises: the *interpretation* of rituals. Faivre and Riffard were the

<sup>25</sup> W. L. Wilmshurst, *Ibidem*, pagg. 46-47.

<sup>25</sup> W. L. Wilmshurst, *Ibidem*, pagg. 46-47.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

infatti ci si occupa della Libera Muratoria con una certa 'sufficienza', servendosi di luoghi comuni senza verificare se gli stessi abbiano un minimo di fondamento o corrispondenza con la realtà dei fatti. Un'attenta lettura dei 'Rituali' libero muratori anglosassoni avrebbe sicuramente evitato ai due autori di assumere se non altro posizioni così nette. Ma qui sorge l'altro problema, quello, appunto, dell'*interpretazione* dei rituali. Sono gli stessi Faivre e Riffard infatti ad aver dicotomicamente diviso gli *esoterologi* dagli *esoteristi*, i primi studiano l'esoterismo e i suoi rituali, i secondi lo praticano. Per questo, quando ci si avvicina ad un rituale, l'approccio storico dell'esoterologo è differente dall'approccio 'esegetico' dell'esoterista, l'unico in grado di 'svelare' dal rituale il suo contenuto nascosto. Soltanto l'esoterista infatti è in grado di effettuare quel lavoro di 'esegesi' indispensabile per interpretare esotericamente qualsiasi rituale, non soltanto quello massonico. Quindi, anche leggendo i rituali, da esoterologi, si potrebbe non arrivare a comprenderne il loro contenuto esoterico, e per questo, purtroppo, non c'è soluzione.

Riguardo il secondo punto ci sono studiosi della Libera Muratoria che con i loro studi hanno fuorviato non poco la corretta comprensione della stessa. Citiamo la storica Margareth Jacob per tutti:

*"L'attrattiva delle prime logge dell'Europa continentale fu l'atmosfera costituzionale che vi aleggiava. Nell'ambito delle logge, i fratelli esercitavano nuove forme di potere e si cimentavano nella pratica del governo e dell'opposizione"*<sup>26</sup>; *"Il discorso massonico, quale che fosse la lingua dell'Europa che lo veicolava, e pur consentendo alle particolarità agli interessi locali di esprimersi, si*

first to dichotomize and divide the from the *esotericists*, the former who notably study esotericism and associated rituals, whilst the latter practice the same. For this reason, on addressing a ritual, the historic approach undertaken by an esoterologist is quite different from the 'exegetic' approach of the esotericist, the sole method capable of 'revealing' the hidden content of the ritual. The esotericist alone is capable of carrying out the 'exegetic' tasks required to achieve an esoteric interpretation of a ritual, of any type of ritual, not only Masonic rituals. Indeed, an esoterologist may read a ritual yet fail to grasp its esoteric content; regrettably, there is no solution to this problem.

With regard to the second point raised, scholars of Freemasonry have contributed largely with their studies to providing a misleading explanation and hampering understanding of the movement. As an example, Margaret Jacob wrote:

*"The constitutional and legislative environment was what attracted men on the Continent to the first lodges. Within their confines Brothers adjudicated new forms of personal power and they could imagine themselves involved in governance as well as opposition"*<sup>26</sup>; *"Masonic discourse, in whatever Western European language, although permitting the expression of local interests and circumstances, did so within the framework of a rhetoric that was British in origin as well as invariably civic, hence political, and most frequently progressive and reformist"*<sup>27</sup>; *"The central element of Masonic discourse was its intention of acting on a political level"*<sup>28</sup>; *"It is the contention of this book that the Masonic experience in every Western*

<sup>26</sup> Margaret C. Jacob, *Massoneria illuminata*, Einaudi, Torino, 1995, Pag.5. Original Title: *Living the Enlightenment, Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, 1991.

<sup>26</sup> Margaret C. Jacob, *Massoneria illuminata*, Einaudi, Torino, 1995, Pag.5. Titolo originale, *Living the Enlightenment, Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford University Press, 1991.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pag.14.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pag.26.

# L'ESOTERISMO E I PRIMI TRE GRADI DELLA LIBERA MURATORIA

Allocuzione del 21 Aprile 2012

collocava in una cornice retorica di origine britannica e invariabilmente civica, ovvero politica, perlopiù progressista e riformatrice”<sup>27</sup>; “L’elemento centrale dell’istanza massonica fu il suo intento di essere politica”<sup>28</sup>; “L’assunto speciale del presente libro è che l’esperienza massonica nell’intero continente europeo occidentale – da Edimburgo a Berlino, dagli anni trenta agli anni ottanta del secolo XVIII – abbia avuto un carattere decisamente civile e, pertanto, sia stata un’esperienza di tipo politico”<sup>29</sup>. Tali asserzioni convogliano un’immagine della Libera Muratoria totalmente distorta e lontana dalla realtà dei fatti. Sono, come si vede, teorie fondate sull’idea che alla base delle origini della Libera Muratoria vi siano state motivazioni sostanzialmente ‘politiche’ e la possibilità che la Libera Muratoria possa essere rappresentata anche come un *Ordine Iniziatico* non sfiora assolutamente la mente della storica statunitense. In tutte le frasi citate, come si è visto, non c’è alcun riferimento ai rituali, al loro contenuto esoterico ed iniziatico, nulla. La Libera Muratoria diviene nient’altro che una ‘associazione’ come tante altre, a conferma di ciò la Jacob infatti ribadisce che: “*Certe caratteristiche dell’associazione massonica non differiscono in nulla da quelle di molte altre società private sorte in Europa nel corso del XVIII secolo. I membri di queste società, presentati e scelti da altri membri, versavano quote associative, partecipavano alle riunioni, votavano e discutevano, assicuravano lealtà, cercavano convivialità e in alcuni casi perseguivano il perfezionamento personale.*”<sup>30</sup>

I miei sforzi, con il vostro aiuto, sono diretti al riconoscimento della dignità della Libera Muratoria in forza della collocazione storica, filosofica ed

*European context – from Edinburgh to Berlin, from the 1730s to the 1780s – was resolutely civil, and hence political*”<sup>29</sup>. Similar utterances convey a completely distorted and unrealistic view of Freemasonry. These are theories purporting that the origins of Freemasonry are based on ‘political’ undertakings, and the mere possibility that Freemasonry may also represent an *Initiatic Order* does not even cross the mind of the North-American author. It is clear that throughout all the sentences quoted there is no reference to rituals, to their esoteric or initiatic content, nothing at all. Freemasonry is seen as nothing more than an association like numerous others, with Ms. Jacob emphasizing that:

*“Certain characteristics of Masonic association differ not at all from the many other private societies that sprang up throughout Europe in the course of the eighteenth century. Members, proposed and chosen by other members, paid dues, attended meetings, voted and discussed, gave loyalty, and sought conviviality, if not self-improvement, from their association.”*<sup>30</sup>.

My efforts, with your help, are directed towards achieving a dignified recognition for Freemasonry and assigning it the historic, philosophical and esoteric position it so rightly deserves, having constituted over the last three centuries one of the most interesting esoteric movements in Western history. The most daring part of this project however relates to the ‘fulfilment’ of the movement, by demonstrating that Freemasonry is a discernible and manifest ‘Initiatic School’ in fact as well as in theory.

<sup>27</sup> Ibidem, pag.14.

<sup>28</sup> Ibidem, pag.26.

<sup>29</sup> Ibidem, pag.27.

<sup>30</sup> Ibidem, pag.32.

<sup>29</sup> Ibidem, pag.27.

<sup>30</sup> Ibidem, pag.32.

# ESOTERICISM AND THE FIRST THREE DEGREES OF FREEMASONRY

Allocution of the April 21, 2012

esoterica che la stessa merita di diritto, avendo rappresentato negli ultimi tre secoli uno dei più interessanti movimenti Esoterici della storia del pensiero Occidentale. Tuttavia, la parte più ardua di questo progetto è quella relativa alla sua 'realizzazione', dimostrare cioè che la Libera Muratoria rappresenta una vera e propria 'Scuola Iniziatica', non soltanto in teoria, ma nei fatti.



## Gran Loggia Regolare d'Italia

### Gran Loggia News

### Speciale Sito Web

Il 1 dicembre 2012 nella bellissima sala *Fernandes* dell'Hotel Parco dei Principi in Roma si è tenuta la 2° comunicazione della Gran Loggia che ha visto riuniti i Fratelli della Gran Loggia Regolare d'Italia provenienti da tutte le regioni.

I Grandi Ufficiali Nazionali, i Gran Maestri Regionali, i Grandi Ufficiali Regionali, i Maestri Venerabili e tanti ospiti hanno partecipato insieme ad un evento che è sempre motivo di orgoglio, di appartenenza e di armonia in tutta l'Istituzione.

La Gran Loggia, magistralmente organizzata e gestita dal Gran Direttore delle Cerimonie e dai suoi assistenti, ha previsto, nella sua apertura, i cortei di ingresso delle delegazioni straniere presenti.

Da ultimo l'ingresso del Gran Maestro Ill.mo e Ven.mo Fr. Fabio Venzi che ha aperto i lavori in forma rituale.

La partecipazione delle delegazioni straniere conferma, come nelle precedenti riunioni, il grande rispetto e la grande considerazione che la GLRI riceve dalle Obbedienze Europee e internazionali in genere. Il sentimento di armonia e di fratellanza ha regnato nel Tempio consacrato per l'occasione.

Per un tempo non decifrabile in minuti o secondi, i partecipanti non hanno notato differenze di provenienza, di lingua o di età, ma hanno condiviso il piacere di stare insieme, di ascoltare, vedere e conoscere.

Durante la Gran Loggia il Gran Maestro Fabio Venzi, ha presentato il nuovo sito web della Gran Loggia Regolare d'Italia.

Un sito innovativo, ricco di immagini suggestive, musiche appropriate e citazioni di pensatori "tradizionalisti" di varie epoche.

E' proprio la fusione del "Classico" con il "Moderno" che rende il sito nella sua immediatezza, accogliente e facile nella sua esplorazione.

Dice il Gran Maestro: *"Nel concepire questo sito*

*sono stato animato dalla volontà di non fornire semplicemente informazioni circa la Libera Muratoria e la Gran Loggia Regolare d'Italia, ma di creare una suggestione estetica attraverso l'uso congiunto di immagini, musiche, parole, colori, visioni. Non una fruizione veloce di notizie spicciole, ma un invito a fermarsi, a concedersi una pausa fuori dal tempo, a guardare a fondo."*

La Home Page presenta l'ormai conosciuto stemma della GLRI che lentamente prende forma dando all'utente modo di godere la Fanfare For *The Common Man* di Aaron Copland come sottofondo.

Il sito è diviso in 5 sezioni: **L'Iniziazione, La Conoscenza, L'Esoterismo, Cercare la Luce e il Simbolismo**. Ad immagini classiche si susseguono musiche come la modernissima *Look Back In, Desire, Nuages e Lakmè* che allietano la lettura di stralci ben individuati di autori come Evola, Guenon, Pessoa, Alleau, Goethe, Burchkardt, Schuon, tra i quali si inserisce con ottima scelta di tempo, lo stesso Gran Maestro Venzi con frasi estrapolate dalle sue numerose pubblicazioni, in particolare la recente *Introduzione alla Massoneria*.

La presenza non esclusiva di simbologie liberomuratorie affiancate da immagini alchemiche, ermetiche, rosacrociate, gnostiche conferma la volontà della GLRI di rimanere fedele agli archetipi della Tradizione in generale in tutte le sue manifestazioni: una società iniziatica, con i suoi rituali e le sue regole rivolta dentro l'individuo, al suo cuore.

Innovazione e Tradizione sono le parole che possono definire meglio questo importante strumento, che la modernità impone, come forma di comunicazione. Principi sacri, concetti tradizionali, nel rispetto dei *Landmarks liberomuratori* presentati al grande pubblico con forme moderne e dirette, con un sito che non vuole dare adito ai tanti equivoci che esistono in seno alla massoneria italiana, ma al contrario vuole avvicinare coloro che cercano ciò che la ragione non può trovare.

1 Dicembre 2012























**Le vicende della Loggia Massonica  
del 1733 fino alla scomunica  
di Papa Clemente XII del 1738  
Roma 23 Giugno 2012**

Maestro Venerabile Fr. Carlo Giorgi

Risultano molto incerte le testimonianze riguardo ai primi insediamenti della Libera Muratoria in Italia. A Roma, pur non trattandosi di una loggia massonica, ebbe vita fino al 1724 una loggia del Most Ancient and Noble Order of the Gormogon; i suoi affiliati erano prevalentemente i sostenitori di Giacomo III, figlio di Giacomo II ultimo sovrano inglese della famiglia Stuart e che visse a Roma fino dal 1718<sup>1</sup>. Il fondatore di questo ordine fu Philipp Wharton, ricco ed aristocratico nobile inglese che nel 1716 uscì dal partito dei Whigs, passò a quello stuartista e quindi si recò ad Avignone per giurare fedeltà a Giacomo III, che aspirava a riprendere il trono che fu sottratto al padre Giacomo II. Rientrò nel partito dei Whigs nel 1719 e nel 1722 venne eletto Gran Maestro della Gran Loggia di Londra. Sebbene il rango e le ricchezze da lui possedute avessero potuto rappresentare per l'Ordine motivo di prestigio e protezione, purtroppo le sue intemperanze affermarono la causa delle sue disgrazie. Dopo pochi mesi dall'assunzione dell'incarico di Gran Maestro, presiedendo il banchetto che festeggiava San Giovanni Battista, ordinò all'orchestra di suonare l'inno degli Stuart; la carriera massonica del duca di Wharton, dopo questo episodio, finì; i fratelli bruciarono solennemente in Loggia il suo grembiule ed i suoi guanti. Terminata la sua esperienza massonica fondò una società, quella appunto dei Gormogoni, vendette i suoi beni e si recò a Roma nel 1724 dove si trovava Giacomo III. Qui si convertì al cattolicesimo e dette vita appunto alla Loggia dei Gormogoni; la società dei Gormogoni non sopravvisse molto al suo fondatore che morì nel 1731 all'età di 33 anni. Il primo documento che potrebbe affermare la fondazione di una loggia a Napoli nel 1731 è una patente rilasciata dalla Gran Loggia di Londra ai fratelli

<sup>1</sup>P. Maruzzi, Vicende della Libera Muratoria in Italia nel secolo XVIII, in "Acacia", marzo 1917, p. 37.

Georges Olivares e Francesco Saverio Geminiani, noto musicista lucchese iniziato a Londra il 1° febbraio 1725<sup>2</sup>. Tuttavia, non esistendo più nessuna traccia di questa patente, è lecito dubitare della sua reale esistenza e pertanto, tralasciando le vicende di questa presunta loggia e della loggia della Società dei Gormogoni del Duca di Wharton, l'attenzione viene spostata verso le due logge di cui è documentata l'esistenza e cioè la loggia hannoveriana di Firenze e quella giacobita di Roma. Le notizie riguardanti l'attività di quest'ultima loggia sono tratte da uno studio approfondito di W. Hughan<sup>3</sup> che ebbe modo di consultare un volume manoscritto, attualmente conservato presso gli archivi della Gran Loggia di Scozia, contenente i verbali delle sedute di questa loggia. Essa svolse la propria attività negli anni 1735-1737 ed era composta da giacobiti, sia cattolici che protestanti, appartenenti al partito stuartista, di nazionalità inglese e francese. Il primo venerabile fu William Howard, cattolico, a cui seguirono Jhon Cotton, protestante, e lord Winton, conte di Seaton. Quest'ultimo nel 1716 prese parte alla prima sollevazione giacobita, fu preso prigioniero e rinchiuso nella Torre di Londra e successivamente si rese protagonista di una spettacolare evasione dalla prigione dove era rinchiuso per fuggire a Roma presso Giacomo III. Le riunioni si tenevano, come consuetudine inglese, in sedi provvisorie: "at Joseppe, in the Corso", oppure "at three Kings, strada Paolina, oppure "chez Dion". Improvvisamente nell'agosto del 1737, per ordine del governo pontificio, la loggia venne soppressa e, come monito per gli affiliati, fu arrestato, anche se per pochi giorni, il povero "fratello servente". Ben più cospicua documentazione esiste della loggia inglese di Firenze che fu fondata da un gruppo di inglesi residenti in questa città in una data compresa tra il 1731 ed il 1732. E' importante analizzare la condizione politica e culturale della Toscana in questo periodo, caratterizzato da gli ultimi anni della signoria medicea, per comprendere le condizioni che permisero la nascita ed il successo di questo nucleo massonico fiorentino. Fino

<sup>2</sup>G. La Farina, Storia d'Italia, Torino 1860, vol. I, p. 65: "La prima loggia che fondossi in Italia fu quella di Napoli nel 1731".

<sup>3</sup>W.Hughan, The Jacobite Lodge at Rome.



al 1723 il Granducato di Toscana fu governato da Cosimo III che concesse un gran potere al clero ed ai gesuiti.

*“Avea Cosimo III in cinquantatre anni di regno cangiata in un vasto convento l’intera Toscana; profuso in vane pompe e in pensioni ai frati e agli ipocriti il tesoro dello Stato.”*<sup>4</sup>

Non di meno anche l’ambiente culturale si connotò per servilismo e mediocrità.

*“Anche i letterati avevano quasi tutti chi del bacchettone, chi dell’ipocrita; grande poi in tutti, ma nei letterati grandissimo, il timore del S. Uffizio.”*<sup>5</sup>

Dopo la morte di Cosimo III succedette il Granduca Gian Gastone. Di indole tollerante egli cessò le pensioni concesse da Cosimo III, ridusse molte imposte e ciò favori l’affluenza di una grande quantità di denaro portato dagli stranieri.

*“In questo tempo in tutta la Toscana c’era una gran quantità di denaro poiché il Gran Duca Gio. Gastone non aveva mai messo imposizioni; oltre a questo gran denaro del paese che circolava, si aggiunse il moltissimo portatocene dagli spagnoli.”*<sup>6</sup> Ingaggiò una lotta alle usurpazione del clero nei confronti del popolo; nella cittadinanza si diffuse un clima sereno e al triste spettacolo di pubbliche flagellazioni e di esecuzioni capitali si sostituirono feste, balli ed intrattenimenti. Si fece parte attiva di un rinnovamento culturale e, a tale scopo, nominò professori all’Università di Pisa Bernardo Tanucci e Pompeo Neri che tanto contribuirono al moto riformatore non soltanto in Toscana, ma anche a Napoli e a Milano. Proprio l’Università di Pisa rappresentò il centro del rinnovamento più profondo dove ancora sopravviveva l’eredità galileiana. Grande impulso fu dato allo studio delle scienze naturali:

*“quanto poi fosse grande a Firenze l’amor delle scienze e la venerazione agli uomini che quelle illustrarono, apparve chiaro nella gran festa del 37 che si fece inaugurando il monumento eretto in S. Croce al Galileo.”*<sup>7</sup>

<sup>4</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 12

<sup>5</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 13 e 14.

<sup>6</sup> Diario MS. Minerbetti Squarzialupi, esistente presso il cav. G. Palagi.

<sup>7</sup> Nelli. Vita di Galileo, parte VI. C. 10.

Cominciarono ad affluire a Firenze archeologici, architetti e ingegneri inglesi e tornarono in patria molti intellettuali che lasciarono il Granducato durante la reggenza di Cosimo III, portandosi dietro un bagaglio di nuove idee e nuove esperienze e si allacciarono le relazioni tra l’ambiente intellettuale inglese ed il ceto culturale fiorentino. A Firenze confluirono anche inglesi sia del partito giacobita, sia spie del governo di Giorgio II della casa regnante di Hannover che avevano il compito di controllarli.

*“Degne di ricordanza sono specialmente le feste con che venne accolto nelle più nobili case Carlo Eduardo Stuart, quando in età di sedici anni venne a Firenze nell’estate del ’37 e alloggiò sul Prato di Ognissanti in casa Corsini.”*<sup>8</sup>

Questi inglesi a Firenze, con la complicità della tolleranza che caratterizzò il governo di Gian Gastone, mantennero assai strettamente i legami con le loro usanze ed i loro costumi e fu così che nel 1733 istituirono in questa città il primo nucleo massonico. Il fondatore di esso fu Carlo Sackville, conte di Middlesex, settimo conte e primo duca di Dorset. Per avere una documentazione certa dell’esistenza di questa loggia inglese a Firenze dobbiamo esaminare il libro di Wilhelm Begemann *“Storia della Frammassoneria Irlandese”* del 1911; in questo libro egli fornì, come prova, una pubblicazione apparsa a Norimberga nel 1736, la quale faceva riferimento ad una lettera di un corrispondente da Firenze datata 9 giugno 1736 nella quale si scriveva:

*“Milord il Conte di Middlesex, uno tra i più dotti nobili inglesi, passò da Firenze e vi fondò una Loggia di framassoni, ove io fui accettato, con l’usuale cerimonia, quale membro di quella rispettabile società, il quale successivamente fece coniare a proprie spese la medaglia commemorativa di Milord; egli non volle che alcun altro titolo vi apparisse se non la dicitura CAROLUS SACKVILLE MAGISTER FLORENTINUS; sull’altro lato della medaglia si mostra Arpocrate, dio pagano del silenzio in forma di nudo maschile con un fiore sul capo, un dito della*

<sup>8</sup> Settimanni D. MS. XVII, parte II

mano destra posato sulle labbra ed una cornucopia dell'abbondanza nella mano sinistra, riempita di fiori e frutta; vicino e a lato vi sono gli strumenti da lavoro di muratore".<sup>9</sup>

Fu poeta e uomo di liberi costumi, come altri di quella famiglia, si dilettava molto di musica e di cantanti, fu impresario di molti teatri in Inghilterra e, nel 1737, del teatro della Pergola di Firenze. La prima sede delle riunioni fu in via Maggio, nell'albergo di un certo Pasciò, che i fiorentini chiamavano Monsiù Pasciò o anche Pascione. Questa sede fu successivamente abbandonata e trasferita presso un altro albergatore, tale Giovanni Collins, iscritto anch'egli alla Massoneria. Il primo Venerabile fu Enrico Fox Lord Holland, padre di Carlo Giacomo, celebre capo dei liberali inglesi, grande matematico e uomo di spiccata cultura. Il secondo Maestro Venerabile fu Carlo Sackville a cui succedette Milord Raimond considerato deista e miscredente. Esponente di spicco fu il barone Filippo di Stosch, nacque a Kustrin nel Brandeburgo in Prussia nel 1691 e morì a Firenze nel 1757. Fu grande cultore di archeologia e di numismatica e nella sua dimora, posta dirimpetto al masso di Santa Croce al numero 46 di via dei Malcontenti, era presente una libreria bellissima ed una copiosa collezione di cammei e medaglie. Fin dalla giovinezza prestò servizio, come spia politica, presso il governo olandese; successivamente passò al servizio dell'Inghilterra che lo inviò a Roma per analogo servizio di spionaggio. Nei primi anni di questo soggiorno strinse amicizia con il cardinale Alessandro Albani, nipote del papa Clemente XI e grande cultore di archeologia. Tale sodalizio gli permise di avere la stima e la protezione del papa Clemente XI. Purtroppo, quando ascese al pontificato Clemente XII, molto favorevole agli Stuart, cominciò a correre molti pericoli nell'esercizio del suo incarico, finché, nel 1731, minacciato di morte, fu costretto a fuggire improvvisamente da Roma. Si trasferì quindi a Firenze per continuare a svolgere il suo incarico ma non godette di molta stima; cominciò a vendere false anticaglie inglesi spacciandole per autentiche, accusò falsamente presso il governo britannico alcuni

connazionali inglesi additandoli quali giacobiti e ciò gli costò una pessima reputazione anche da parte dei framassoni suoi confratelli.

*“Adunavasi per il solito la Loggia ogni giovedì, ma perché l'Archeologo in nessuna maniera agli Inglesi era gradito, anzi da alcuni di loro odiato a morte, fu deliberato che si facessero i cosiddetti lavori nel sabato, in cui dovendo lo Stosch per esser giorno di posta, attendere al disbrigo dei suoi negozi, non avrebbe potuto, senza grave incomodo, intervenire.”*<sup>10</sup>

Cominciarono ad essere affiliati a questa Loggia anche molti fiorentini grazie all'azione di un massone, tale Reid, uomo assai povero, che, resosi conto della spiccata curiosità dei fiorentini, cominciò a diffondere la notizia, dietro compenso in denaro, della presenza in città di una società segreta e del segreto inviolabile che agli aggregati era rigorosamente imposto. Il primo toscano ammesso tra i framassoni il 4 agosto 1732 fu il celebre dottor Antonio Cocchi e la sua iniziazione fu, secondo l'uso, celebrata con un lauto banchetto. Nel 1735 si aggregarono due frati agostiniani, Denij e Flud, di nazionalità irlandese, i quali, a causa della loro religione cattolica, lasciarono la loro patria di origine per evitare gravi persecuzioni. Di seguito, il Galassi che fu alfiere di Gian Gastone, Giuseppe Cerretesi, poeta di scarso valore, l'abate Franceschi, l'abate Ottaviano Bonaccorsi, l'abate Antonio Niccolini e l'abate Giuseppe Maria Buondelmonti. Quest'ultimo, di nobili origini, nacque a Firenze nel 1713; dotato di vivace intelligenza si distinse per la sua cultura e per le amicizie altolocate che ebbe modo di stringere durante i suoi frequenti viaggi in Europa. Come oratore si distinse per le orazioni funebri nella chiesa di San Lorenzo in occasione della morte di Gian Gastone e di Carlo VI e, nel 1742, per la morte della madre di Francesco di Lorena. Ma più che per queste orazioni e per le poesie araldiche che compose, è da ricordare piuttosto per essersi adoperato a diffondere quelle dottrine filosofiche che prepararono il terreno alle future riforme sociali di Leopoldo I; ebbe il merito, insieme al tipografo e letterato Andrea Bonducci di

<sup>9</sup> Jhonn Heron Lepper, “The Earl of Middlesex and the English Lodge in Florence”, *Ars Quatour Coronatorum, Being the Transactions of the Quatour Coronati Lodge n. 2076, London, LVIII, 1947.*

<sup>10</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 67.

far conoscere agli Italiani il Riccio Rapito di Alessandro Pope.

La sua appartenenza alla Massoneria fu conosciuta a Roma e quando chiese la dispensa di officiare la santa messa, sebbene questa fosse generalmente concessa, a lui fu rifiutata; poté tuttavia godere di una certa libertà, sia per le nobili origini, sia per i favori di cui godeva lo zio Filippo Manente, Vicecamerlengo e Governatore di Roma. Di salute cagionevole, terminò di vivere, ancora in giovane età, a Pisa il 7 febbraio 1757. Un altro ecclesiastico di spicco affiliato a questa Loggia fu l'abate Antonio Niccolini, figlio cadetto di nobile famiglia; secondo l'usanza riservata ai figli cadetti vestì l'abito clericale, fu educato dai gesuiti nel Collegio di San Giovannino ed ebbe come maestro Giovanni Averani, sommo conoscitore del diritto, al quale tributò una profondissima stima che è possibile evidenziare leggendo l'iscrizione, dettata appunto da Antonio Niccolini, sul sepolcro del maestro nel chiostro della chiesa di San Marco. Viaggiò molto e si recò in Germania, Olanda, Francia ed Inghilterra. Grandi onori furono tributati in Inghilterra al Niccolini da parte del Principe del Galles, Giorgio II, e ciò gli costò il divieto di rimettere piede in Toscana da parte di Cosimo III per il sospetto di essere innovatore e libertino e fu necessaria l'intercessione di potenti amici ecclesiastici per poter ritornare in Firenze. Si recò poi a Roma dove vestì l'abito clericale ma, essendo schivo all'adulazione e all'ambizione, fece ritorno alla ricca casa di famiglia in via dei Servi (*"La maison Niccolini à quantité de statues, basreliefs et bustes antiques rares, et un fameux médailler."*<sup>11</sup>) per dedicarsi ai suoi studi; era cultore delle scienze, soprattutto quelle naturali e ciò gli valse la presidenza della Società Botanica istituita da Pier Antonio Micheli. Corresse, insieme al Lami ed al Bottari, per commissione di Rosso Antonio Martini, la tavola delle abbreviature, insieme alle note poste a piè di ciascuna pagina, della quarta edizione del Vocabolario della Crusca.<sup>12</sup>

Essendo di ricca famiglia bonificò e rese fertile la pianura di Foligno, fece ingrandire ed adornare l'atrio

del Museo Etrusco di Cortona e versò molti denari alla già citata Società Botanica di Pier Antonio Micheli. Non scrisse molto, ma dalla corrispondenza epistolare con Giovanni Bottari si evince che, per un breve periodo, appartenne alla Massoneria e che non poco disapprovava i metodi dell'Inquisizione, dei Gesuiti e della Curia Romana (*"Io desidero nei papi intelligenza e vera religione."*)<sup>13</sup>

Godette della stima e dell'amicizia dei più illustri personaggi del suo tempo: Pietro Leopoldo lo volle come testimone all'atto di investitura del Granducato e Giorgio II, Re d'Inghilterra, spesso lo chiamò a corte per comporre le discordie tra lui ed il principe suo figlio. Esponente di spicco del mondo culturale fiorentino fu Antonio Cocchi. Nacque il 3 agosto 1695 a Benevento e studiò a Pisa sotto il famoso matematico Guido Grandi e Antonio Domenico Gotti da quali apprese le dottrine del metodo galileiano. Si laureò in Medicina e subito dopo si recò in Inghilterra dove strinse amicizia con il dottor Mead, medico ricco ed erudito che fu uno dei maggiori esponenti della scuola sperimentale. Nel 1726 ritornò in Toscana ed ebbe da Gian Gastone, su intercessione di Carlo Renuccini, la cattedra di Medicina a Pisa, ma a causa della sua scarsa capacità oratoria, fu poi trasferito a quella di Anatomia a Firenze. Godette di profonda stima anche da parte di Francesco di Lorena che succedette a Gian Gastone e da egli ebbe molti incarichi, come l'impiego di Ispettore delle infermerie di Santa Maria Nuova, tanto onorevoli quanto poco remunerativi. Ebbe molti interessi culturali, fondò insieme a Pier Antonio Micheli la Società Botanica, e, insieme a Targioni Tozzetti, la Biblioteca Magliabechiana; era in grado di scrivere e parlare correttamente l'ebraico, il greco, il latino e molte lingue moderne. Fu apprezzato e stimato dagli inglesi che avevano la residenza a Firenze come Horace Walpole ed Horace Mann e, da parte sua, attribuì ai gentiluomini inglesi pregi non comuni.

*"Dei gentiluomini inglesi, con tutti i vizi e tutte le stravaganze riescono poi rari maestri di prudenza, di valore e di cortesia; un gentiluomo pretto ignorante*

<sup>11</sup> De Broses, Op. cit. 283

<sup>12</sup> Atti della Crusca, Doc. VI in fine.

<sup>13</sup> Niccolini Antonio: Alcune lettere a Giovanni Bottari, Bologna 1867, in. 8 opuscolo.

LE VICENDE DELLA LOGGIA MASSONICA DEL 1733 FINO  
ALLA SCOMUNICA DI PAPA CLEMENTE XII DEL 1738

Loggia Quatour Coronati n° 112  
23 Giugno 2012



*non si trova in Inghilterra, come in tutto il resto del mondo la maggior parte lo sono.*"<sup>14</sup>

Affetto da una malattia cardiaca morì il primo gennaio del 1758 e fu sepolto accanto al suo amico Pier Antonio Micheli nella tomba di famiglia in Santa Croce. Il personaggio più caratteristico ed irrequieto che pagò con il carcere la sua appartenenza alla Loggia fiorentina fu il poeta Tommaso Crudeli che così fu descritto da Ferdinando Sbigoli:

*"Un giovane di alta statura e molto scarnito, con un'aria del volto che ricordava quella di Dante, ornato però, secondo la moda del settecento, di un ridicolo parrucchino; gli occhi piccoli ma neri e vivacissimi di lui la mascella inferiore alquanto prominente, le labbra assai rubiconde, ma più che altro un naso grande ed auzzo (segno non dubbio ai Romani antichi di un ingegno inchinato alla dicacità e alla satira); esser costui il dottor Tommaso Crudeli del casentino, asmatico e mezzo tisico, ma bello e vivace ingegno, piacevolissimo parlatore e per l'ameno carattere delizia dei forestieri e dei cittadini."*<sup>15</sup>

Di famiglia agiata, nacque a Poppi, residenza un tempo dei conti Guidi; fu precocemente avviato agli studi del latino sotto la guida del prete e maestro pubblico del suo paese, Torello Vangelisti e successivamente si trasferì a Firenze sotto la guida di Antonio Maria Salvini e Pier Francesco Tocci, canonico di San Lorenzo. All'età di 18 anni si recò all'Università di Pisa, dove ebbe, come professore, Bernardo Tanucci. Dopo la laurea in giurisprudenza nel 1722, si recò prima a Padova e poi a Venezia dove fece l'educatore dei giovanetti della famiglia Contarini, una delle dodici famiglie più antiche di Venezia e che dette 8 Dogi a questa repubblica. Nel 1733 dimorò stabilmente a Firenze, abbandonò gli studi legali pertinenti al suo titolo di studio e cominciò ad insegnare la lingua italiana agli stranieri, soprattutto inglesi, che, come già detto, erano presenti in gran numero in questa città. Da essi fu molto apprezzato, oltre che per l'insegnamento della lingua toscana, anche per l'indole allegra e ciò gli permise di godere dei favori

<sup>14</sup> Cocchi, Opere Milano MDCCCXXXIV. Vol. 1. Lettere intorno all'educazione e al genere di vita degli Inglesi.

<sup>15</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 104-105.

di Lord Charles Fane e del suo successore Horace Mann. Grazie alle sue frequentazioni venne a sapere dell'esistenza della Loggia Massonica inglese, ma sebbene fu preso dal grande desiderio e dalla curiosità di affiliarsi, indugiò per paura del Sant'Uffizio. Quando seppe che appartenevano a questa congregazione anche il medico Antonio Cocchi, il Galassi, alfiere delle milizie del Granduca, e i due agostiniani irlandesi del convento di Santo Spirito, decise di affiliarsi sembra nel 1735 e gli fu affidato l'incarico di segretario. Non assillato da problemi economici cominciò a scrivere sonetti e poesie senza troppo badare alla decenza e al buon costume e fu comunque fu poeta di grande ed apprezzato valore. Fu proprio il suo professore dell'università di Pisa, il Tanucci, che, quando divenne ministro di Carlo III a Napoli, avendone già apprezzato il talento poetico, gli propose di trasferirsi a Napoli come poeta di corte per il ragguardevole stipendio di 50 ducati al mese. A tale offerta rispose con diniego come riporta Ferdinando Sbigoli:

*"Ma il Crudeli che desiderava di godersi in pace, come egli diceva, lungi dal rumore e dalla turbolenza delle Corti, quell'ozio sgombro di cure e di sospetti che nella sua mediocrità gli avevano concesso gli Dei, si scusò di accettare l'onorevole offerta e volle piuttosto menar la vita in Firenze, in compagnia degli amici, come meglio si confaceva a un uomo di animo libero e di semplice vita, non immaginando di certo che laddove appunto credea stare in porto, sarebbe non molto dopo sbattuto nella tempesta."*<sup>16</sup>

Purtroppo non esistono molte testimonianze scritte delle sue poesie, perché il poeta non usava scrivere i suoi componimenti e di quelli che ci sono pervenuti, per la maggior parte furono scritti da un amico mentre egli li recitava. Tuttavia, oltre alla stima indubbia che fu tributata, il suo spirito scanzonato e talvolta apertamente ostile verso il clero gli procurarono a Firenze non poche inimicizie; vengono di seguito narrati alcuni episodi che purtroppo contribuirono alle sue future disgrazie. Il Crudeli era solito recarsi,

<sup>16</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 114.

accompagnato dall'amico dottor Luca Corsi, all'Impruneta per incontrare Giovan Battista Casotti che fu segretario di ambasciata a Parigi durante il governo di Cosimo III. In occasione di uno di questi incontri, a villa Pasqui, fece conoscenza con un chierico, tale Grossi, che aveva la funzione di maestro per i fanciulli di quella famiglia. Poiché il chierico spesso si arrogava di sapere molto bene il latino e la teologia, il Crudeli lo mise alla prova e lo schernì pubblicamente per la sua scarsa cultura; gli episodi si ripeterono anche alle successive visite e i due alla fine vennero alle mani. Il Grossi, sollecitato anche da altre persone, si presentò, il 29 dicembre 1734 e lo accusò di avere detto otto anni addietro che la teologia scolastica era inutile, superflua e chimerica, di aver biasimato il Sant'Uffizio perché accettava le calunnie riferite da terzi e non prendeva le difese di coloro che le richiedevano. Era solito inoltre frequentare a Firenze la casa dei signori Cecchi ed il padrone di casa aveva in mente di dare sua figlia in sposa a Tommaso Crudeli; il diniego del poeta fu perentorio e per convincere maggiormente la famiglia del suo intendimento cominciò a corteggiare la cameriera del padrone di casa. Per questo affronto i rapporti furono bruscamente interrotti ed uno della famiglia Cecchi, tale Pier Antonio giurò vendetta. Si fece odiare dall'abate Vanneschi, il quale, noto imbroglione, era solito vendere agli inglesi merce scadente e di scarso valore per somme di denaro troppo elevate; Tommaso Crudeli che conosceva bene l'abate truffaldino, informò gli inglesi delle sue scorrettezze e si attirò quindi l'astio dell'abate Vanneschi. Si procurò, inoltre, un profondo odio da parte del Fantacci che, oltre che fare l'amanuense, si arrangiava con espedienti per raggranellare un po' di denaro; avendo saputo che il Crudeli conosceva bene gli inglesi, gli presentò alcune storielle manoscritte pregandolo di convincere i suoi amici ad acquistarle. Quest'ultimo, non fidandosi del Fantacci, non si prestò all'intermediazione e gli restituì i manoscritti. Due anni dopo il poeta, mentre si trovava nella bottega del profumiere Carlo Dogi in piazza del Granduca (oggi piazza della Signoria), venne avvicinato dal solito Fantacci che gli disse che era diventato confidente del padre Inquisitore e che a richiesta di

informazioni di quest'ultimo riguardo a Tommaso Crudeli, rispose che il poeta era un buon cristiano e che andava regolarmente a messa. Per tale favore il Fantacci chiese un prestito al poeta che, per levarselo di torno, gli allungò 30 crazie. Il Crudeli tuttavia cominciò a richiedere il denaro dato in prestito molte volte ma, ricevendo sempre dinieghi da parte del Fantacci, pensò di vendicarsi. L'occasione non tardò a venire quando, in compagnia di alcuni amici in piazza del Duomo, scorse l'amanuense; gli si avvicinò, lo maltrattò e lo minacciò di adoperare il bastone sulle spalle. Avevano una vecchia ruggine contro di lui, inoltre, alcuni eruditi pedanti e canonici che furono palesemente messi alla berlina in un suo manoscritto dal titolo *Blasineide*<sup>17</sup>, scritto in occasione del ferimento mortale del giovane Blasini che avvenne in un vicolo presso il Caffè di porta Rossa. Ma la radice e la prima causa dell'odio del clero contro il poeta fu l'Ode recitata nel 1734 per la morte di Filippo Buonarroti nella Cappella dei Pazzi nel primo chiostro di Santa Croce alla presenza del Nunzio Stoppani e dell'Inquisitore. In questa ode Tommaso Crudeli stigmatizzò la fermezza dimostrata da Filippo Buonarroti, Segretario della Giurisdizione, nel frenare le intemperanze del clero:

“Cosmo suo Re l'abbraccia e difensore  
Il vuol del suo real placido Impero;  
Ed ei calma il furore  
Del procelloso tempestar del clero.”<sup>18</sup>

Nel 1735 fu fatta nei suoi confronti un'altra denuncia al Sant'Uffizio. In quel periodo Tommaso Crudeli era in discordia con il fratello Jacopo; quest'ultimo, in confessione, raccontò che il fratello possedeva e leggeva alcuni libri censurati e cioè “La vita di F. Paolo Sarpi”, proibita con decreto del 10 giugno 1659 e “La vita di Sisto V” di Gregorio Leti, proibita con decreto del 22 dicembre 1700, omettendo che il fratello stava facendo le pratiche per ottenere da Roma la licenza necessaria per il possesso e la lettura di esse. Il

<sup>17</sup> Crudeli, Rime e Prose. Parigi MDCCCV pag 63 e seguenti

<sup>18</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 134.

confessore ammonì Jacopo ricordandogli che, per evitare di incorrere nelle censure come fautore di eretici, era necessario denunciare il fratello all’Inquisitore. Il 19 novembre 1735 Jacopo fece la sua denuncia all’Inquisitore che così rimase nell’Archivio del Sant’Uffizio insieme a quella del Grossi.

E’ importante, a questo punto, valutare la situazione politica del Granducato di Toscana ed alcuni importanti fatti che accaddero prima ed immediatamente dopo la morte di Gian Gastone, che avvenne il 9 luglio 1737, poiché essi condizionarono le vicende e la vita della loggia fiorentina e dei suoi affiliati. Il pensiero costante che afflisse il Granduca, ultimo della famiglia de’ Medici, fu la successione al Granducato in mancanza di un figlio erede. Poteva aspirare alla successione Carlo III di Borbone in quanto era pronipote di Margherita de’ Medici, ma ciò turbò fortemente i fiorentini per il timore che il Granducato potesse essere ridotto a provincia e che Firenze venisse a perdere l’onore ed i vantaggi di essere la città sede del regnante. A questo disegno si oppose la Francia che, successivamente alla morte di Gian Gastone, permise a Francesco Stefano di Lorena di governare il Granducato, ponendo fine alla dinastia dei Medici per dare così inizio alla reggenza da parte degli Asburgo-Lorena. Egli governò solo attraverso suoi rappresentanti e per tale scopo fu istituito un Governo di Reggenza, a capo del quale fu nominato il Principe Marc de Beauvau Craon. A Firenze inoltre i gesuiti cercarono di contrapporsi ad alcuni letterati: verso gli Scolopi con i quali rivaleggiavano nel pubblico insegnamento, contro l’Università di Pisa e l’Accademia degli Apatisti dove si trovavano i migliori ingegni di quel periodo. Fra gli Scolopi si distinse Odoardo Corsini, matematico, archeologo e filosofo alle lezioni del quale, prima a Firenze e poi a Pisa accorrevano in gran numero molti studenti del granducato, che combatté sia a voce, che per iscritto le opinioni teologiche dei gesuiti. Ben presto si delinearono due schieramenti; Giulio Cesare Cordara e Girolamo Lagomarsini dalla parte dei Gesuiti contrapposti a Lami, Mecatti e Buondelmonti. Il Cordara, latinista di spicco, scrisse 5 sermoni contro i letterati toscani; nelle note al quinto sermone, scritte dal Lagomarsini, si prese palesemente di mira i Liberi

Muratori e si affermò che la loro Società, non ancora proibita da Roma, non avrebbe potuto durare a lungo in Italia. Dopo la risposta dell’abate Mecatti, intitolata “Pifferi di Montagna”, venne fuori il dottor Lami con le sue Menippee nella prima parte delle quali, rispondendo con eleganza agli avversari, difende così i Framassoni:

*“Segreti sono i loro convegni, ma rette le aspirazioni ed i costumi. Non puoi giudicare quello che non conosci e se non sei oculato indagatore non verrai a capo di scoprire quelli che tu chiami i nuovi misteri eleusini.”*<sup>19</sup>

La risposta dei gesuiti fu repentina ed efficace e, grazie all’azione dell’abate Ignazio Giacomini, confidente e confessore della sorella di Gian Gastone, fu fatta una grave censura da parte dei Magistrati contro la risposta del Lami, la quale, secondo il costume dell’epoca, venne data alle fiamme. Poco prima della morte di Gian Gastone, il 9 giugno del 1737, giorno di pentecoste accadde un fatto che spaventò molto la città di Firenze; si abbatte sulla città un fortissimo temporale con numerosissimi fulmini. Uno di essi entrò nella Chiesa di Santa Maria del Fiore nell’ora del vespro e colpì la scarpa del cuoco dell’albergo dove erano alloggiati alcuni inglesi lasciandolo comunque illeso; un altro fulmine cadde in Corso dei Tintori presso la casa del celebre dottor Cocchi; un altro ancora in via della Vigna Nuova nel palazzo del senatore Giulio Rucellai, Ministro della Giurisdizione e nemico degli abusi del clero. Gli ecclesiastici spaventarono ancora di più i fiorentini dicendo che i fulmini rappresentavano l’ira divina che colpiva gli eretici inglesi e tutti i loro seguaci. Avendo spaventato e sobillato il superstizioso popolo fiorentino, Padre Paolo Ambrogio Ambrogi, dei Minori Conventuali di Santa Croce, Inquisitore a Firenze, che già da parecchi mesi teneva informata la Congregazione del Sant’Uffizio di Roma delle adunanze dei Liberi Muratori grazie alle informazioni raccolte durante le confessioni, volle fare il tentativo di convincere il Granduca a concedere il “braccio regio”

<sup>19</sup> M. Thymoleontis Menippea I.

per procedere contro la Società dei Liberi Muratori, ma il tentativo fallì.

*“...ottenneva, non senza gravi difficoltà, udienza da Giovan Gastone, e pregandolo a volere concedergli come il venerabil suo padre avrebbe fatto, contro questa società, l'aiuto del regio potere, ne aveva un fermo rifiuto, con esser da lui assicurato che in quella adunanza non v'era alcun male.”*<sup>20</sup>

Le lamentele dei Gesuiti, sempre nel mese di giugno del 1737, arrivarono fino al Pontefice Clemente XII, fiorentino di origini, che in gran fretta chiamò a Roma l'Inquisitore di Firenze e, alla presenza sua e dei cardinali Ottoboni, Spinola e Zondadari tenne una conferenza per condannare il segreto dei Framassoni ed i giuramenti esecratori pretesi dagli iniziandi.

*“Prepararono intanto quegli ecclesiastici, insieme a monsignor Ferroni, nuovo assessore del Sant'Uffizio di Roma, che mostrava in questo negozio anche più zelo degli altri, quella Bolla famosa con la quale nell'anno seguente venne proibita e scomunicata, per la prima volta, la Società dei Liberi Muratori.”*<sup>21</sup>

Il 9 luglio morì Gian Gastone e fu, come già detto, nominato granduca Francesco Stefano di Lorena, già da tempo iscritto alla Società dei Liberi Muratori, il quale a sua volta nominò quale reggente e capo del nuovo governo il Principe di Craon; fecero parte inoltre del governo il lorenese Emanuele di Richécourt, capo del Consiglio delle Finanze ed il fiorentino Giulio Rucellai quale Segretario del Regio Diritto ed il suo compito era quello di occuparsi e vigilare sulle relazioni fra la Chiesa e lo Stato. La speranza degli ecclesiastici e soprattutto dei Gesuiti fu quella, dopo la morte di Gian Gastone, di ritornare ad impadronirsi di quel potere che avevano acquisito ai tempi del Granduca Cosimo III e, per questo progetto, accomunarono i loro intenti l'Arcivescovo di Firenze, il Nunzio Apostolico Monsignor Stoppani, arcivescovo di Corinto ed il già citato Inquisitore

Ambrogio Ambrogio. Le loro direttive si mossero sia contro alcuni framassoni che, per la verità, già da tempo ebbero cessato di tenere regolari adunanze, sia contro alcuni inglesi. I loro obiettivi furono Tommaso Crudeli, il Buondelmonti ed altri letterati per i quali in gran segreto stavano raccogliendo testimonianze ed informazioni per processarli e fra gli inglesi il barone Stosch con l'intento bandirlo da Firenze.

A tale scopo è rilevante far notare come furono acquisite alcune informazioni che furono poi usate dall'Inquisitore contro gli affiliati alla loggia fiorentina. Bernardino Pupilliani, che fu medico assai stimato a Firenze, era in stretta amicizia con l'abate Ottaviano Buonaccorsi; quest'ultimo lo presentò al barone Enrico di Stosch, fratello dell'archeologo già citato, che cominciò ad informarlo sia su alcuni argomenti trattati dai framassoni durante i loro incontri, sia sulle persone che vi parteciparono:

*“... vi si proponevano questioni teologiche e filosofiche come per esempio, se si dia il moto della terra, se l'anima era mortale o immortale, se il mondo sia regolato da Dio o dal Caso, se vi sia il Purgatorio ed altre simili...”*<sup>22</sup>

Il Pupilliani fu inguaiato da una tale Caterina Giardi, che accusandolo di essere incita per essere sposata da lui, dopo il suo rifiuto per questa richiesta lo querelò per stupro. Poiché era il periodo pasquale il dottore, ottemperando ai precetti della Chiesa, andò a confessare l'accaduto al canonico Giovan Giorgio Maria Guadagni che lo invitò, per purgare la sua anima, a fare un corso di esercizi spirituali dai Padri Gesuiti a san Miniato. Per prima cosa disposero che si sottoponesse al sacramento della confessione e fu scelto padre Pagani il quale già era stato informato che di ciò che sapeva il Pupilliani riguardo ai framassoni; il medico non dette risposta e allora venne a convincerlo, il penultimo giorno degli esercizi spirituali proprio il Guadagni. Il giorno successivo si recò dal Pupilliani Frate Benoffi, vicario dell'Inquisitore, che lo confessò e lo convinse a rispondere alle sue domande; la prima

<sup>20</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 55.

<sup>21</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 61.

<sup>22</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, p. 148.



fu quella di rivelare chi partecipava alle riunioni a casa dello Stosch (furono fatti i nomi del dottor Leri, di Tommaso Crudeli, dell'abate Buondelmonti, dell'abate Franceschi, dell'abate Buonaccorsi, del canonico Maggi, del dottor Avanzini, del dottor Cocchi e del senatore Rucellai) e quali erano gli argomenti trattati; la seconda fu quella di sapere se avesse mai inteso che il Crudeli avesse fatto qualche discorso contro la religione (la risposta fu che lui non aveva mai sentito questi discorsi ma che comunque un suo amico aveva sentito trattare questi argomenti dal Crudeli). L'interrogatorio fu messo per iscritto e prima di concedergli l'assoluzione fu fatto giurare sul vangelo che non avrebbe mai rivelato a nessuno quanto accaduto.<sup>23</sup>

E fu così che si formò il primo capo d'accusa contro lo Stosch, Tommaso Crudeli e gli altri citati e cioè che il primo facesse riunioni a carattere eretico e che gli altri aderissero alle sue dottrine. In questo clima di forte contrapposizione tra i gesuiti e alcuni esponenti del Governo della Reggenza (fra tutti il senatore Giulio Rucellai), unitamente ad alcuni esponenti della cultura fiorentina, il Governo della Reggenza emanò, il 5 agosto 1737, un editto che obbligò il clero a contribuire per i debiti del Granducato. Subito dopo la pubblicazione di questo editto, nel mese di agosto del 1737, accadde un fatto che colpì molto il Conte di Richecourt e lo mise in guardia intorno agli eccessi ed ai pericoli del Tribunale del Sant'Uffizio. Fra Giovanni Battista Cimino era Cancelliere del Sant'Uffizio a Siena presso il Convento di S. Francesco ed aveva una tresca con la moglie e le figlie del ceraiolo Giuseppe Romanelli che, accortosi di questi fatti, si recò un giorno al Convento di San Francesco e pregò il guardiano di riferire al Cancelliere di non frequentare più la sua casa. La vendetta di Fra Cimino non tardò a venire ed il 10 agosto 1737 attirò con un pretesto il Romanelli che fu invitato a recarsi al convento di San Francesco perché un certo suo amico era intenzionato a comprare della cera. Qui fu ammanettato da due sgherri e, condotto nel carcere sotterraneo del Tribunale, Fra Cimino lo sottopose a flagellazione.

<sup>23</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884. Dalla Dichiarazione di Bernardini Pupilliani. Documenti, pag. LV.

*“ ... nerbate, disse, questo bestemmiatoraccio e briccone; e mentre costoro con circa quindici durissimi colpi lo flagellavano, ripeteva: più forte, più forte: costui è un bestemmiatoraccio che invece di dire il Rosario sagrava e si metteva Dio sotto i piedi come uno zoccolo. Poscia, ordinando che fosse sciolto: va, gli disse, ed impara che un'altra volta te lo vo far fare in piazza e ti voglio far tagliare il naso; ed aggiungendo a queste parole un'ammonizione che tutti tacessero, per non incorrere nella scomunica, essendo quello un fatto d'inquisizione, diè ai birri un pizzicotto di crazie perché andassero a bere e li licenziò”.*<sup>24</sup>

Poiché il 22 gennaio di quello stesso anno fu pubblicato da Gian Gastone un editto che proibì al Sant'Uffizio di armare i loro sgherri per applicare pene corporali, il Romanelli raccontò, il 13 agosto, l'accaduto al Capitano di Giustizia<sup>25</sup> che provvide ad informare l'Auditore Generale Neri Venturi e quest'ultimo il governo di Firenze. Fu fatto il processo, furono incarcerati i due sgherri che eseguirono l'esecuzione della pena corporale, ma non fu possibile mettere le mani al vero colpevole. L'Inquisitore ed il suo vicario assicurano Neri Venturi che avrebbero fatto rinchiodare nelle carceri del convento il Cancelliere Fra Cimino. Così non accadde perché il Cancelliere, in accordo con i suoi superiori, all'alba del 23 agosto 1737 partì da Siena alla volta di Roma.<sup>26</sup> Fuori dal Granducato nello stesso mese di agosto del 1737, per ordine del governo pontificio, venne soppressa la loggia giacobita di Roma che fu fondata a Roma nel 1735 e dopo 8 mesi, il 28 aprile 1738 venne pubblicata la bolla di scomunica “In Eminentis Apostolatus Specula” da parte di Clemente XII, della quale viene riportato il testo tradotto.

*“Condanna della Società o delle Associazioni segrete*

<sup>24</sup> F. Sbigoli, Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884, pag. 139-140.

<sup>25</sup> Capitano di Giustizia era quel ministro che nella città di Siena aveva solo giurisdizione criminale, mentre a Firenze era esercitata dal Magistrato degli Otto (Galluzzi, lib. IV, cap. IX).

<sup>26</sup> Archivio della Reggenza Filza 333 n. 3. Processo fabbricato dal Capitano di Giustizia di Siena contro il Padre Cimino.

*dette dei Liberi Muratori, sotto pena di scomunica immediata per questo solo fatto, la assoluzione dalla quale, esclusa quella in punto di morte, è riservata alle Supreme Autorità della Chiesa.*

*Clemente, vescovo, servo dei servi di Dio, saluta ed invia l'apostolica benedizione a tutti i credenti in Cristo! Dato che la Divina provvidenza, malgrado la nostra indegnità, ci ha insediato sulla sublime cattedra dell'apostolato, per vegliare sul gregge colpevole a noi affidato, noi ci dedichiamo con tutti i nostri sforzi, fin quando l'aiuto dell'Altissimo ci conforta, affinché venga mantenuta la purezza della religione cristiana, dopo aver sbarrato l'ingresso all'errore e al vizio, e daffinché possano venir allontanati i pericoli di turbamento in questi momenti, oltremodo pericolosi.*

*Già dall'opinione pubblica, abbiamo avuto notizia che certe società, circoli, associazioni segrete, assemblee o bande clandestine, generalmente col nome di massoni, o sotto altra denominazione, secondo le singole lingue, si espandono dappertutto ed aumentano di giorno in giorno; ad esse, uomini di tutte le religioni e sette, paghi di una parvenza presenta, di una certa qual rettitudine naturale, si uniscono fra loro con uno stretto legame segreto, secondo leggi e usanze stabilite ed agiscono in pari tempo in comune, impegnandosi con un giuramento pronunciato sulla Sacra Scrittura e sotto pena di gravi pene ad uno scrupoloso silenzio. Dato però che la natura del vizio è tale che di per se stesso si rivela e crea uno scandalo, che lo porta alla luce, ledette associazioni o conciliaboli hanno suscitato negli animi dei credenti una così forte diffidenza, che le persone sagge e pie considerano l'isciversi ad una tale società equivalente allo sfidare il marchio di infamia della malvagità e della corruzione. In verità se essi non facessero nulla di male, non odierrebbero tanto la luce. Questa opinione è diventata così diffusa, che per lungo tempo nella maggior parte dei paesi, le dette società sono state condannate quali pericolose per la sicurezza dello stato e sono state attentamente eliminate.*

*Dopo aver riflettuto e ponderato ai rilevanti danni originati quasi sempre da quelle associazioni o combriccole non solo contro la pace dello stato, ma anche contro la salvezza delle anime, sicché tali danni non possono essere misurati né dal codice civile né da quello canonico, ed essendo noi guidati dalla parola di Dio, come un fedele servitore ed un saggio preposto al mantenimento della Casa del Signore, a badare giorno e notte affinché questa categoria di persone non distrugga la casa del Signore, a badare giorno e notte affinché questa categoria di persone non distrugga la Casa come dei ladroni o come volpi non cerchi di devastare la vigna, affinché non corrompa i cuori dei semplici e non uccida gli innocenti, con le sue frecce nell'oscurità; così per sbarrare la via tanto larga che potrebbe condurre alla perpetrazione non punita dell'ingiustizia, anche in base ad altri motivi a noi noti, giusti e legittimi, abbiamo ritenuto giusto ed abbiamo deciso di condannare e proibire le dette società, circoli, associazioni segrete, assemblee o bande clandestine note col nome di massoni o con qualsiasi altra denominazione, dopo aver interrogato la valentia di alcuni nostri Venerabili fratelli, dei Cardinali della Santa Romana Chiesa come pure data la sicurezza raggiunta e la matura riflessione nella nostra sede e dalla pienezza del nostro potere apostolico, così come noi li condanniamo e proscriviamo mediante questa nostra Ordinanza valevole per l'eternità. Perciò ordiniamo ad ogni singolo ed a tutti i fedeli cristiani, quale che sia il loro stato, il loro grado, la loro origine, il loro ordine, nobiltà, preminenza, siano essi laici o religiosi, appartengano essi ad un ordine laico o religioso, più o meno autorevole, ed in virtù della Santa Obbedienza, che nessuno, sotto qualsiasi causa o pretesto, abbia l'audacia o la libertà di scriversi nella detta società di massoni, o come altro possa chiamarsi, oppure diffonderla, appoggiarla, favorirla, accoglierla o nasconderla nei suoi edifici o abitazioni o altrove, farsi iscrivere o associare oppure assistere ad una riunione, procurare né occasione né comodità per cui essi possano trovarsi*

*in un posto qualsiasi, fornire loro una mano servile o consigli, aiuti o favori, in pubblico o in privato, direttamente o indirettamente, di per sé o attraverso un qualsiasi altro mezzo; ed egualmente ordino che nessuno inciti altri, li istighi, li inviti, li persuada ad iscriversi a simili associazioni, ad aggiungersi loro, a tollerarle o ad assistervi, ad aiutarle in qualsiasi modo, o a proteggerle, ma ordino loro di astenersi assolutamente da tali compagnie, assemblee, riunioni segrete o dai loro nascondigli, sotto pena di scomunica per tutti i suddetti trasgressori, che vi incorrono ipso facto, senza altra spiegazione, e da questa scomunica nessuno potrà ricevere la grazia dell'assoluzione, se non da noi o dal Romano Pontefice allora regnante, eccetto in articulo mortis.*

*Noi vogliamo inoltre ed ordiniamo che, sia vescovi che prelati, superiori ed ordinari, nonché gli inquisitori destinati in ogni luogo, data la eresia maligna, procedano ed indaghino contro i trasgressori quali che siano il loro stato, la dignità, il rango, la nobiltà, la priorità, ed infliggano a questi le pene meritate, se veramente sospetti di eresia e li reprimano perché noi diamo e conferiamo a tutti e ad ognuno di essi l'autorità di procedere contro i trasgressori e punirli, anche ricorrendo all'ausilio del braccio secolare.*

*Noi vogliamo inoltre che alle copie della presente lettera, anche a quelle stampate, firmate a mano da un pubblico notaio ed autenticate dal sigillo di una persona avente prima dignità ecclesiastica, sia attribuita la stessa obbedienza come se fosse esposto o presentato l'originale stesso.*

*Pertanto nessuno osi contestare la nostra presente dichiarazione, scomunica, ordine, divieto ed interdizione od opporvisi con temerarietà. Ma se qualcuno avesse tale ardire, gli sia notificato che gli si attirerebbe addosso l'ira di Dio e dei Santi Apostoli Pietro e Paolo.*

*Dato a Roma, in Santa Maria Maggiore, nell'anno dell'Incarnazione del Signore Millesettecentotrentotto, il 28 Aprile, nell'ottavo anno del nostro pontificato.”<sup>27</sup>*

Il Consiglio di Reggenza tuttavia proibì che fosse pubblicata la bolla di scomunica contro i Liberi Muratori, sostenendo che questi formavano una società secolare non soggetta assolutamente al potere “... quando uscì la Celebre Bolla mi credetti in obbligo di rappresentarlo al Consiglio di Reggenza, che risolvè di proibire che non si stampasse in Firenze e che non si vendesse pubblicamente.”<sup>28</sup>

L'attività della Loggia, che già era andata scemare nel 1737, cessò definitivamente dopo la bolla di scomunica papale, ma non cessarono le attività del Sant'Uffizio contro i suoi esponenti che culminarono con l'arresto di Tommaso Crudeli che avvenne il 9 maggio 1739.

<sup>27</sup> Traduzione da Documento edito, estratto dal Bollario Romano Tom. XIV pag 236-237.

<sup>28</sup> Dalla Relazione del sen Guido Rucellai al Conte di Richecourt

**Elenco delle opere a stampa citate nel testo**

**P. Maruzzi**, *Vicende della Libera Muratoria in Italia nel secolo XVIII*, in "Acacia", marzo 1917.

**G. La Farina**, *Storia d'Italia*, Torino 1860: "La prima loggia che fondossi in Italia fu quella di Napoli nel 1731".

**W. Hughan**, *The Jacobite Lodge at Rome*

**F. Sbigoli**, *Tommaso Crudeli e i primi Framassoni in Firenze, 1884.*

**Nelli**. *Vita di Galileo.*

**Jhonn Heron Lepper**, "*The Earl of Middlesex and the English Lodge in Florence*", *Ars Quatuor Coronatorum*,

Being the Transactions of the Quatuor Coronati Lodge n. 2076, London, LVIII, 1947.

**Atti della Crusca**, Doc. VI.

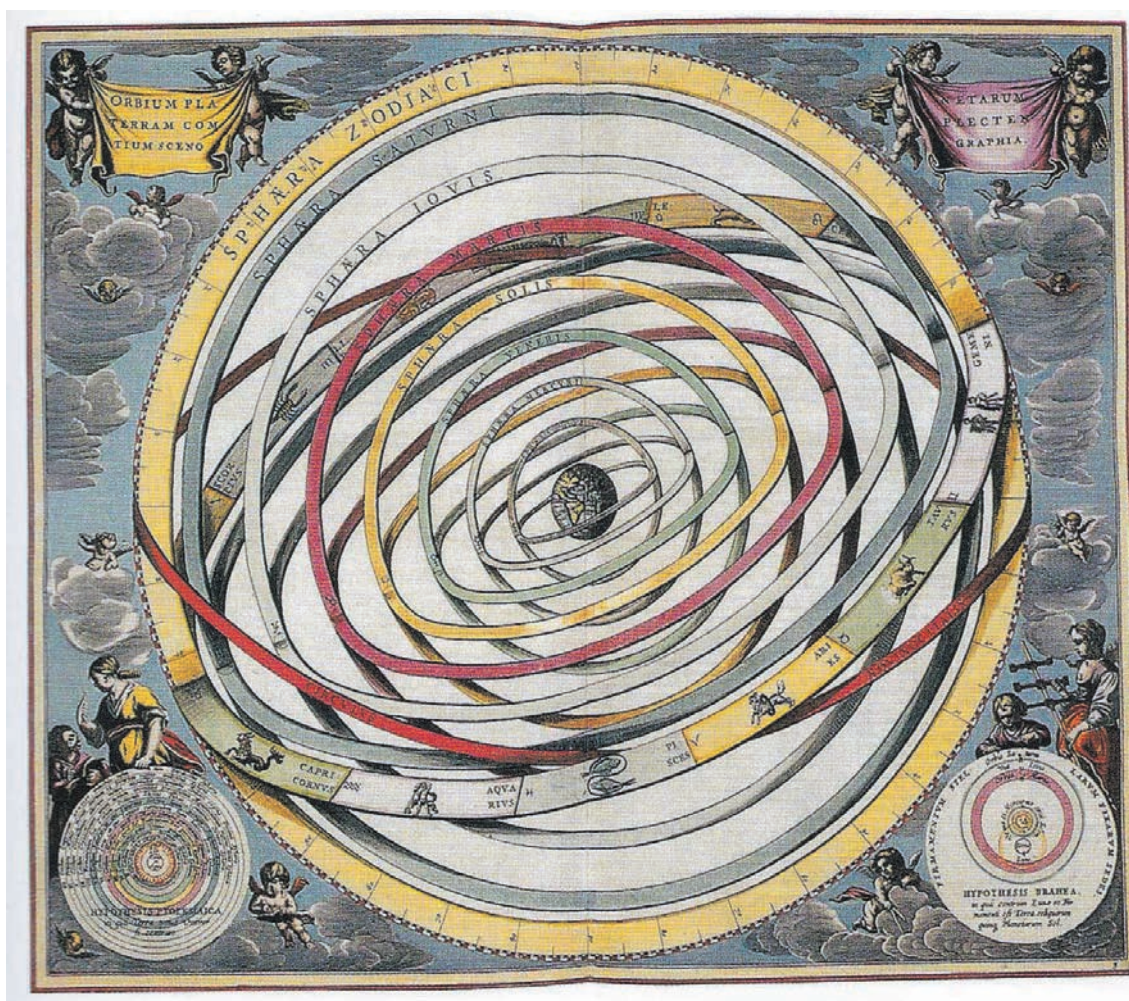
**Niccolini Antonio**: *Alcune lettere a Giovanni Bottari*, Bologna 1867.

**Cocchi**, *Opere* Milano MDCCCXXXIV. Vol. 1. Lettere intorno all'educazione e al genere di vita degli Inglesi.

**Crudeli**, *Rime e Prose*. Parigi MDCCCV.

**M. Thymoleontis Menippea I.**

**Archivio della Reggenza Filza 333 n. 3.** Processo fabbricato dal Capitano di Giustizia di Siena contro il Padre Cimino.





**From Highclere to Altachiara:  
the 4th Earl of Carnarvon, Italy  
and the Roman Catholic Church 1850-90  
Roma, 3 Dicembre 2011**

Fr. Jim W. Daniel

Past Grand Secretary United Grand Lodge of England

'Highclere' ('Altachiara' in Italian), is a castle near Newbury, in the county of Berkshire, about 50 miles to the west of London. 'Altachiara' ('Highclere' in English) is a grand villa on a promontory above the Mediterranean coast at Portofino, near Genoa, in Italy. The human connection between the two buildings on which I shall concentrate this morning is Henry Howard Molyneux Herbert, the 4<sup>th</sup> Earl of Carnarvon. Born in 1831, he inherited the earldom and Highclere Castle when his father, the 3<sup>rd</sup> Earl, died in 1849. He bought Altachiara, the villa he called 'our Italian home' in 1881 and last sojourned there in the spring of 1890, shortly before his death. Carnarvon first went to Italy as a baby, when his parents took him with them on their visit to Istanbul and beyond in 1833, and again in 1838 when he was but seven years old. His interest in Greek and Roman civilisation grew while he was at Oxford University, where he was awarded a first class bachelor's degree in *Literis Humanioribus* in 1852. He was proficient in both Greek and Latin, and was able to correspond in Italian and French. He was a leading figure in British politics, the British Empire, the Anglican Church and Freemasonry in the latter half of the 19<sup>th</sup> century, yet his contribution to those areas of Britain's social history has generally been overlooked since Hardinge's biography of him that was heavily edited by his widow and published in 1925. Today, if Carnarvon is remembered at all as a statesman, it is in connection with the annexation of the Transvaal and his failure to confederate the British colonies and 'Dutch' republics in South Africa while he was Secretary of State for the Colonies in the late 1870s. Until recently Carnarvon had also been largely forgotten as a Freemason. However, having retired as Grand Secretary in 2002, and spurred on by references to and comments on him in Professor Jessica Harland-Jacobs' important

work, *Builders of Empire* (2008) and by Professor Peter Gordon's long article on him in the new edition of the Oxford Dictionary of National Biography, I decided to produce an in-depth study of him. The result was my thesis, 'The 4th Earl of Carnarvon (1831-90) and Freemasonry in the British Empire', for which I was awarded the degree of Doctor of Philosophy by Sheffield University in January this year.

Though my thesis necessarily touched on Carnarvon's interest in things Roman and Italian, and mentioned the main occasions on which he commented on the relations between English Freemasonry and the Roman Catholic Church, it did not do justice to those aspects of his life, and that it was I hope to rectify in some small measure this morning.

First, let me briefly describe his political and Masonic careers. Within months of his initiation in 1856, at the age of 25, in Westminster and Keystone Lodge, No. 10, in London, Carnarvon began attending and speaking in Grand Lodge [the United Grand Lodge of England, 'UGLE'], where he concentrated on trying to persuade that august body to modernise and improve its administration by – for example – giving detailed advance notice of the business to be transacted at its Quarterly Communications, and paying closer attention to the needs of Provincial masons in England and in the UGLE's lodges throughout the British Empire. Still only in his 20s, Carnarvon was appointed to his first ministerial office as the Under Secretary of State for the Colonies in the Conservative government of Lord Derby, and then in 1860 as the second Grand Master of the Grand Lodge of Mark Master Masons that had been created in 1856. He served as Secretary of State for the Colonies from 1866 to 1867, during which time he piloted through the House of Lords the British North America Act of 1867 under which Britain's Canadian colonies achieved a considerable degree of self-government, and from which sprang, eventually, their confederation and the first 'Dominion' within the British Empire, then presided over by Queen Victoria. In 1870 Lord Carnarvon, by then a leading Conservative politician, was appointed Deputy Grand Master of the UGLE by Lord Ripon, a leading figure in

the Liberal government of the time. When the Liberal government fell, Carnarvon was again appointed Colonial Secretary, and while holding that ministerial office, he was elected Sovereign Grand Commander in the Supreme Council of the Ancient and Accepted Scottish Rite for England and Wales, and was appointed Pro Grand Master of the UGLE in time to install the Prince of Wales as Grand Master in 1875. Carnarvon's last imperial appointment was as Viceroy of Ireland in 1885/86, but as a Freemason he remained in office as Pro Grand Master of the UGLE and Provincial Grand Master for its Province of Somerset until his death, by which time he had also served as High Steward of Oxford University (in effect the deputy Chancellor of the university), President of the Society of Antiquaries, the Lord Lieutenant (the monarch's personal representative) in the counties of Hampshire and Nottinghamshire), and had published, for example, a translation of the *Agamemnon*, a paper on the French Revolution, and an account of his sojourn among the Druzes in Lebanon. As you will see, we are this morning considering quite a significant figure in British history during the second half of the 19<sup>th</sup> century. But what about Carnarvon's Italian connections and, in particular, his comments on matters relating to the Church of Rome?

One of Carnarvon's first interventions in the proceedings of the UGLE was on behalf of Catholic freemasons in Belgium and Mauritius. In 1855, shortly before Carnarvon's initiation, the Rev George Raymond Portal (Carnarvon's friend since his university days, his neighbour, and his introducer to Freemasonry) had proposed in Grand Lodge a vote of sympathy for those French and Belgian Freemasons who, he alleged, were suffering persecution at the hands of intolerant Roman Catholic priests in Mauritius and Belgium.<sup>1</sup> While he was still only a Warden in his lodge, Carnarvon took up their case in February 1857 when he spoke in Grand Lodge and recommended that:

the Grand Lodge having seen with regret the Catholic

antagonistic position assumed by the Roman Church towards Masonry, desires the Board of General Purposes to draw up a statement of the principles of the Order, that the same may be sent to the Masters of all Lodges under the Grand Lodge of England in all Roman Catholic countries, to be used by them as they shall think fit... It was painful to dwell on the subject of the motion; on the persecution, which so many of their Brethren abroad suffered, on account of their adherence to Freemasonry.

It was the more painful to feel there existed at this day a Hierarchy, which believed its pretensions were upheld, and the cause of religion advanced, by placing under the ban of excommunication, and by inflicting acts of oppression on Freemasons – on individuals who were members of their church, who refused to comply with no ceremony, who did not refuse their assent to a single dogma, and who only claimed the right of entering into membership with the society of Freemasons... In other ages and countries, and even to this day, wherever the Roman Catholic Church had sway, the name of Freemasonry was synonymous with atheist. The pure doctrine of Freemasonry, in those countries, continued to be regarded with suspicion – he had himself heard Freemasonry calumniated, traduced and loaded with the most monstrous calumnies... He would not go into the details of the oppression at present. In many parts of the world Roman Catholic Freemasons were at that moment undergoing severe personal inconvenience, and were even interdicted from participating in their civil and religious privileges... The remedy he proposed for this lamentable condition of things he had indicated was simply this – that those Masons well versed in the principles and history of the Order be requested, with the greatest despatch and care, to frame a statement of the principles which governed the Society of Freemasons in every age... He trusted that the statement which his motion contemplated would be framed in a conciliatory and a temperate manner, for he felt assured, if his plan was carried out with judgment and prudence, it would do much to soothe existing prejudice, and to allay unworthy doubt and

<sup>1</sup> See Portal's speech of 1 December 1855, as reported in *The Freemasons Magazine and Masonic Mirror* (1855), pp. 44-45.

distrust.<sup>2</sup>

Carnarvon's recommendation was rejected by Grand Lodge on the ground that it was unmasonic to 'vilify the religion of any one of our Brethren' and after the Deputy Grand Master, Lord Panmure, had argued that as the UGLE had no 'authority over the persecutor', that the 'Romish priests' had 'access to our deepest and most sacred secrets', and that the motion would 'give the persecutors the opportunity of offering a direct and open insult to Grand Lodge.'<sup>3</sup>

The next indication I have found that Carnarvon was not essentially ill-disposed towards the Roman Catholic Church are his diary entries about his visit to Rome in the winter of 1864/5, when he renewed his acquaintance with Cardinal Antonelli.<sup>4</sup> While with Antonelli, Carnarvon viewed the cardinal's collection of crystals and marbles in his private rooms, listened to him talk 'a little about the American War', and heard him express himself 'very decidedly in favour of the South'.<sup>5</sup> No doubt such visits were aided by Carnarvon's other contacts within the Vatican including the English Monsignor Edward Henry Howard, who, like Carnarvon, was a distant relation of the senior lay member of the Catholic Church in England, the Duke of Norfolk. (An earlier Duke of Norfolk, also a Catholic, had been Grand Master of the Grand Lodge of England in the early 1700s and had presented to the Grand Lodge the sword of Gustavus Adolphus of Sweden that is still carried before the Grand Master when he enters and leaves Grand Lodge). In fact, Carnarvon continued to maintain contact with local leaders of the Catholic Church almost up to his death in 1890. As examples of this I might mention his meeting with Cardinal Moran

<sup>2</sup> This transcript of a report in the Masonic Observer of March 1857 is filed in the Carnarvon Papers in the British Library, file reference CP BL Add 60945.

<sup>3</sup> UGLE Proceedings February 1857,

<sup>4</sup> Carnarvon had first met Antonelli on 29 November 1857, though from his diary entry there is no evidence that he raised the alleged persecution of Freemasons with him: '...Our conversation turned entirely upon fine arts and antiquities'. Carnarvon added: 'as a Minister he seems as successful as the Papal ministers generally are.' [CP BL Add 60891, 29 Nov 1857] Antonelli (1806-76) was the last of the lay cardinals, and served as the Vatican's Secretary of State from 1848-76.

<sup>5</sup> CP BL Add 60896, 5 January 1865.

while on a visit to Australia in December 1887, and his joint appearance with Cardinal Manning at the inauguration of the City of London branch of the Imperial Federation League in November 1888 when they were introduced as representatives of 'the two aspects of the great political movement of our time, met here today to promote...an imperial Federation, if not in diplomacy or laws, at least in the heart and mind.

While in Rome in 1864 Carnarvon also witnessed the entrance of the pope, Pius IX, into St Peter's Church on Christmas Day.

as I had no uniform & was afraid in this weather of wearing evening clothes [I] walked about in the crowd.. The entrance of the Pope borne aloft in his gilded chair under a silken canopy preceded by the lighted candles, the bishops, & the great functionaries with a long flame-fashioned sword on the side & the great peacock-tailed fans waving immediately in front of him with an almost oriental Pomp was very striking. Slowly, most slowly he floated along up the nave of the vast temple, the troops & the people who lined the broad avenue in which he moved kneeling down as he passed & as he passed he blessed with his hand the crowd. It was the pomp of a great sovereign rather than the entrance of an ecclesiastic; it had indeed at times the appearance almost of an idol carried along in triumph...

Carnarvon had warned his friend, George Portal, against the excesses of ritualism (a High Church movement within the Anglican Church, much influenced by the practices of the Roman Catholic Church), and it is not therefore surprising that Carnarvon commented somewhat critically on what he had just witnessed in St Peter's Church. However, Carnarvon concluded the day's diary entry with 'yet in spite of all this there was something solemn in the whole spectacle...', and added 'in the afternoon we went to the English Church & heard I am sorry to



say a very bad sermon...'. Carnarvon's diary entry for 31 December 1864 reads: intellectual of the greatest nation that has existed. One more year taken from one's own short course & one year more added to the age of the Eternal City.

Thus within a few diary entries we find evidence of Carnarvon's ambivalent attitude to the Roman Church, his fascination with Roman antiquity, his wide-ranging high-level contacts, and his love of travel in Italy.

Carnarvon was next confronted with Catholicism when in August 1874, as Deputy Grand Master to the Grand Master, Lord Ripon, he learned of Ripon's decision to enter the Roman Catholic Church and to resign from Freemasonry with immediate effect. The Times reflected the general reaction to Ripon's conversion in an article doubting his sanity, his loyalty to the Crown, and his eligibility to take any further part in national politics. It went so far as to state that 'To become a Roman Catholic and remain a thorough Englishman are – it cannot be disguised – almost incompatible' and to describe Lord Ripon as 'the man who in the full strength of his powers has renounced his mental and moral freedom'.<sup>6</sup> For his part, however, Carnarvon accepted Ripon's decision, regretfully, adding that 'As regards Freemasonry, the loss occasioned by your retirement will be very serious, and the inconvenience – it is needless to disguise – great.' The Prince of Wales was then elected Grand Master and appointed Carnarvon as his Pro Grand Master. Carnarvon installed him – in the Royal Albert Hall and in the presence of about 5000 Freemasons – a 'gathering unequalled alike in the numbers and social status of those who took part in it', as the Times described it. The event constituted a high-water mark in the public recognition of freemasonry in England and the British Empire at the outset of the last quarter of the nineteenth century, when it was described by the Times as 'a perfectly

innocuous, loyal and virtuous Association.' Indeed, the Times went further by marking out the difference between freemasonry as practised in England, with its 'solemn protestation of its loyal, religious, and charitable principles', and continental freemasonry where it was 'quite possible that under the pressure of past tyranny Freemasonry was really used... as a means of revolutionary agitation.' Moreover, the *Times* saw the event as in great measure a national demonstration' against the 'unjustifiable prejudice' of the Roman Catholic Church, a 'hostile society' at whose 'dictate' Lord Ripon 'threw up' the office now filled by none other than the heir apparent to the British throne.

Carnarvon does not seem to have visited Italy between 1864 and 1881, perhaps because of the political turmoil there, added to the burden of his official duties. Cardinal Manning, for example, had written to him from the Archbishop's House, Westminster in April 1877, following a visit to Rome,

From all I saw in Rome & from the political crisis in Italy I think the Italian Government will find itself very much embarrassed & little able to maintain itself against the extreme of its own party. It is Acteon and his dogs. And unless the European Powers come to some understanding I fear there is great confusion to come.<sup>7</sup>

Like Cardinal Manning, Carnarvon lived in constant fear of revolution. Nonetheless, in February 1881 Carnarvon and his young, second, wife wandered along the Riviera to Italy. As he wrote to his old friend, Sir Robert Phillimore:

So charmed are we with this part of the world that I do not feel sure that we shall not buy some little *angulus terrarum ubi viridi certat bacca Venafra*,<sup>8</sup>

<sup>6</sup> The Times writer was presumably referring to the doctrine of Papal infallibility, published in 1870.

<sup>7</sup> From a letter dated 7 April 1877 at the Hampshire Record Office. [ref: 75 M 91 R12 1-20 and 26-36].

<sup>8</sup> From Horace's Odes, book 2.

and endless nooks there along this most lovely shore, where nature is really divine, and where it may also be said that the simple character of the Italian peasants is as yet unspoilt by the demoralizing influences of the rich and fine people of England, and France, and Russia. They are a very pleasant people to live amongst... This bay of Rapallo to my mind compares with anything that I have seen – not excepting the Bay of Naples...<sup>9</sup>

As Hardinge, Carnarvon's biographer, puts it 'The search for the angulus terrarum was crowned with success, and an Italian Highclere, 'Altachiara', rose upon the cliffs overlooking the little land-locked harbour of Portofino...'



For Carnarvon, atheism presented a threat to the stability of the state – and to Freemasonry. That was why, in 1878, Carnarvon recommended to the UGLE that it severely restrict visits by French brethren to English lodges. The 'French', he said, in their 'unprovoked, uncalled for, unrequited revolutionary innovation', had 'blotted out, as one of the necessary and essential fundamental principles of the Craft, the belief in God and the immortality of the soul.' In his opinion, the UGLE, 'the mother Grand Lodge of all Europe' could not remain silent in this matter, and nothing 'would so justify the scurrilous taunts that have been thrown out against Freemasonry at times...as it would be by sanctioning, even by silence, such a step as that which the Grand Orient of France has taken.' On the advice of his committee, Grand Lodge resolved to instruct its lodges:

not to admit any foreign Brother as a Visitor unless (1) He is duly vouched for or unless his Certificate shows that he has been initiated according to the Ancient rites and ceremonies in a Lodge professing belief in T. G. A. O. T. U., and (2) Not unless he himself shall acknowledge that this belief is an essential landmark of the Order. This crucial resolution soon led to a complete rupture of relations between the UGLE and the Grand Orient of France, and today, as you well know, the Masonic world is still divided by that rupture into two camps: those Grand Lodges which demand of their candidates a belief in a 'Supreme Being' or 'God' and those which do not.

For Carnarvon, and for the vast majority of the ranks of British society at the time, atheism was associated with republicanism and worse, and its adherents were considered to be untrustworthy, unworthy of respect and unfit to serve as Members of Parliament, even if so elected. To consort with Grand Lodges that could admit atheists to their ranks would endanger the UGLE's hard-won reputation for respectability and loyalty.

In June 1884, having fortified English freemasonry against any possible atheistic contamination from French freemasonry, and cherishing the English Craft's reputation as an innocuous, virtuous and loyal association, and the distinction the Times had drawn between it and certain aspects of Freemasonry as practised on the continent of Europe, Carnarvon he stoutly defended 'English' freemasonry against the charges levelled against freemasonry in general by the encyclical *Humanum Genus* issued by Pope Leo XIII a few weeks earlier. Carnarvon expressed his respect for Leo XIII as a statesman 'with ability and...discretion' but regretted that he 'should have been so far misled by false representation' as to sign, surely 'most undesignedly', such a 'misstatement of facts.' (We note, once again, Carnarvon's respect for the Pope himself, and for the institution he headed.) Carnarvon told Grand Lodge that the encyclical fell into 'two great errors': first, it confounded 'all

<sup>9</sup> Arthur Hardinge, *The Life of Henry Howard Molyneux Herbert 1831-1890* (Oxford, 1925), vol. III, p. 76.

Masonic bodies in all parts of the world in a common and sweeping charge of condemnation’, and secondly it then confounded all of them ‘with infidels’ and, in politics, with ‘revolutionists and anarchists.’ While he did not seek to defend ‘all Masonic bodies in all parts of the world’ he ‘fearlessly’ denied that these charges could in any way be substantiated against ‘this Grand Lodge or any lodge under its rule.’ As evidence to support his claim that ‘social order and religion have no stronger friends, no truer pillars to rest upon than the Masonic bodies of England’ Carnarvon cited not only the rules and constitutions of the ‘English’ Craft – ‘one and all breathing a spirit of religion and of obedience to the law’ – and its long line of ‘illustrious leaders’ such as the Prince of Wales, but also two ‘comparatively recent facts’, namely that the UGLE had broken off relations with French lodges on the ground that they had ‘erased from their title-deeds and charters the affirmation of the immortality of the soul and the belief in a Supreme God’, and that on the Prince’s behalf he, as a freemason, had laid the corner-stone of a tower of Peterborough Cathedral (on 7 May). Here, once again, we hear why Carnarvon, the conservative statesman, remained an active and leading freemason for thirty-five years: for him ‘English’ freemasonry was one of the strongest pillars of ‘social order and religion’ and a bulwark against the growth of atheism, ‘Sedition, Revolution, Socialism, and Communism’ which both he and the pope feared.

After his brief residence in Dublin as Queen Victoria’s Viceroy for Ireland, where, of course, he had to deal with the position of the Catholic Church and the growth of Irish nationalism, and his visit to Australia in 1887/88, we find Carnarvon back in Italy, touching base with his contacts in the Vatican. In March 1888, for example, he met the Duke of Norfolk in Rome and discussed ‘the position & feeling of the Irish and RCs in Australia’ with him before Norfolk met the Pope ‘*officieusement*’.<sup>10</sup>

From Norfolk he learnt that ‘The Pope is well disposed & knows more of the real state of affairs than he [Norfolk] did’.<sup>11</sup> We cannot tell from this diary entry whether Carnarvon included English Freemasonry in this assessment of the Pope’s knowledge, but it is certain that both the Duke and the Pope – and Cardinal Manning – were well aware of Carnarvon’s position as the day-to-day head of the English Craft and this may have tempered the Church’s attitude towards freemasonry as practised within the British Empire.

I suspect that Carnarvon knew that he was a dying man even before he set off for Australia in 1887. His diary entry for 1 April 1888, where, once again in Rome, he writes of ‘a last visit to S. Peter’s... the greatest of human temples’, sounds a valedictory note. In fact his last visit to Italy, and to Altachiara, was in the spring of 1890, after a long period of illness in London. He and his family reached Portofino in March, and he was soon able to write in his diary:

*8<sup>th</sup> March* We are back in our Mediterranean home... Now for the next six weeks I hope we shall have a time of very pleasant quiet – reading and writing – and fresh air...

On the 9<sup>th</sup> of April he wrote:

I think that I have today virtually finished my translation of the Prometheus. What I shall now do with it is, as the Italians say *altra cosa*

And on the 20<sup>th</sup> April:

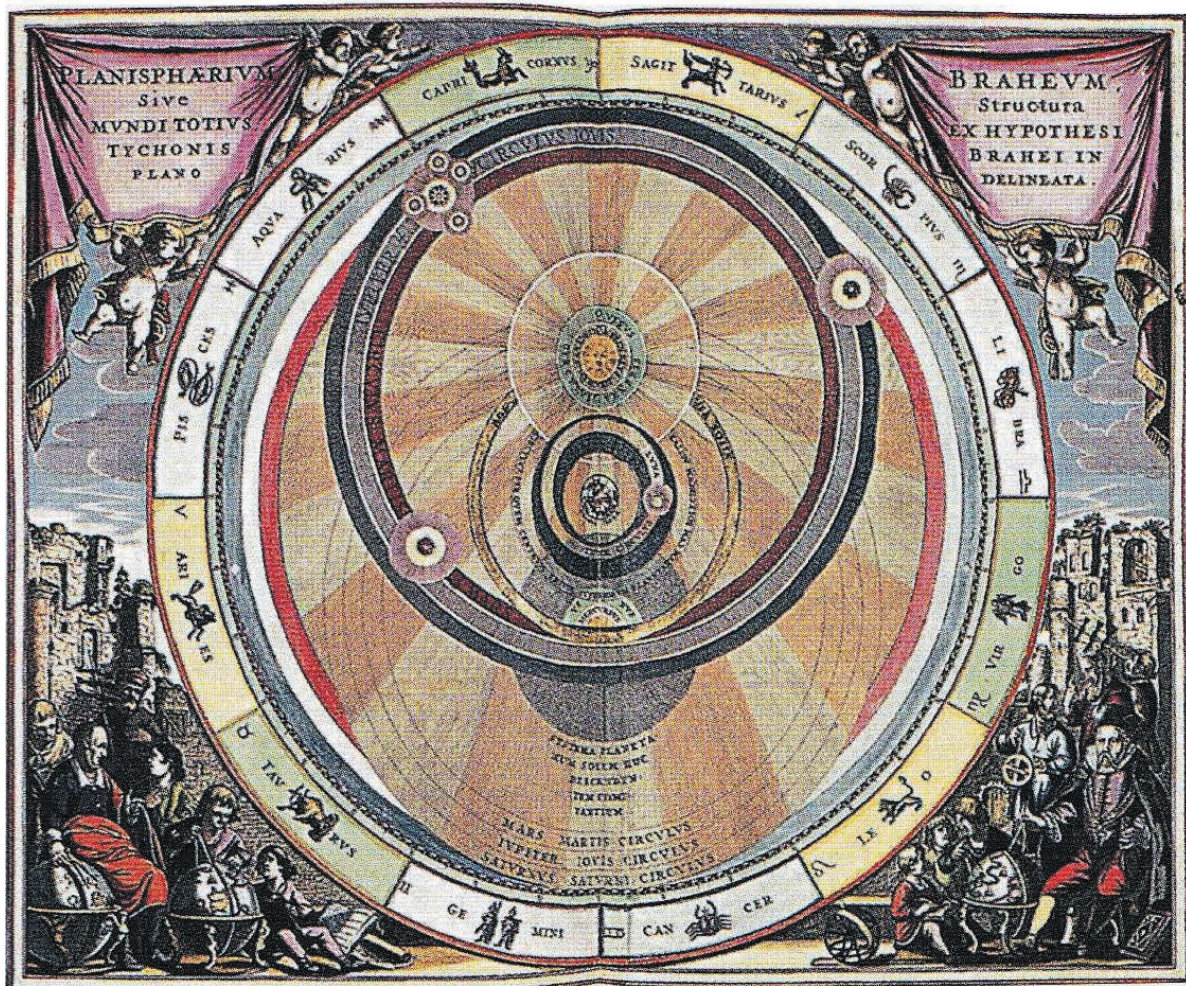
Our last Sunday probably in Portofino for some time...

<sup>10</sup> CP Add 60930, 24 March 1888.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 30 March 1888.

Carnarvon died on Saturday, the 28th June, 1890, in his house in Portman Square, London. He had maintained his interest in things Roman and Italian until the end, and he had managed to complete one of his literary works, his translation of the *Prometheus*, in his Italian home, Altachiara, shortly before his

death. He was buried in the mausoleum he had built for himself in the grounds of Highclere Castle. The *Italian Connection*, as you might say, of this largely forgotten figure from the history of England and of English Freemasonry, and of Highclere with Altachiara, could not be clearer, or *più chiara*.



## **Gli Studi di Virtuosità e Trascendenza di A. Gilardino come supporto per il lavoro di crescita interiore**

**Roma, 24 Marzo 2012**

Fr. Kevin Swierkosz-Lenart

### **Introduzione**

Intraprendere un lavoro di ricerca musicale finalizzato al reperimento di contributi rilevanti sul piano massonico pu  condurre a confrontarsi ,essenzialmente, con tre tipologie di opere.

In primo luogo ci si pu  trovare di fronte a prodotti artistici che si configurano come resoconti di esperienze iniziatiche proprie dell'autore. In questo caso i riferimenti simbolici diretti possono essere presenti o meno ed hanno, in ogni caso, una valenza relativa rispetto al messaggio principale che l'opera vuole veicolare.

Un secondo caso, significativamente differente,   quello di opere d'arte prodotte da profondi conoscitori di simbolismi esoterici, i quali si avvalgono delle proprie conoscenze non gi  per attribuire efficacia documentaria a resoconti di vissuti personali ed intimi, bens  con l'intento di conferire dei metasignificati ai propri lavori. Opere di questo tipo presentano necessariamente dei simboli esoterici e li sfruttano per moltiplicare il numero dei propri contenuti, operazione grazie a cui esse stesse risultano arricchite e maggiormente intelleggibili.

Abbiamo infine il terzo tipo di lavori, ossia quelli che hanno alle spalle un autore che, forte di conoscenze personalmente maturate, riveste di forma artistica delle griglie simboliche specificamente pensate quale supporto per la crescita interiore del fruitore. Volendo rifarci a terminologie proprie del sistema esoterico facente capo a Gurdjieff, potremmo ricondurre questa preziosissima tipologia di lasciti al fenomeno del legominismo.

La presente tavola vuole evidenziare, nell'ambito degli

“Studi di Virtuosit  e Trascendenza” per chitarra del compositore Vercellese A. Gilardino, quegli aspetti che li riconducono, a pieno titolo, nell'ultima classe di opere d'arte sin qui menzionate e come essi possano conseguentemente essere utilizzati quale valido strumento al servizio della propria crescita interiore e del proprio miglioramento.

### **Brevi cenni biografici e introduzione storica all'opera**

Angelo Gilardino nasce a Vercelli nel 1941 e, dopo essersi formato nelle scuole musicali della sua citt , intraprende un'intensa carriera concertistica conclusasi nel 1981. A partire dal suo ritiro dalle esibizioni pubbliche, la sua attivit  prende un nuovo corso e si sviluppa principalmente in tre direzioni: come didatta, il Maestro si impegna a rivedere la tecnica strumentale, forte soprattutto di un nuovo inquadramento organologico della chitarra quale membrafono a percussione indiretta anzich  cordofono a pizzico. Come musicologo, si impegna nel recupero di un vasto corpus di opere dedicate a Segovia e ritenute smarrite. Come compositore, si dedica dal 1981 al 1988 alla pubblicazione dei suoi “Studi di Virtuosit  e Trascendenza”, una vera e propria opera di ricognizione delle possibilit  tecniche e timbriche dello strumento. Oltre a quest'opera, fondamentale nella sua produzione e definita da John W. Duarte una raccolta di “pietre miliari del nuovo repertorio per chitarra”, il catalogo gilardiniano annovera numerosi brani per chitarra sola, quattro concerti multichitarristici, nove concerti per chitarra e orchestra e musica da camera per chitarra e vari organici.

Quando Gilardino inizia a scrivere i suoi “Studi”, il mondo chitarristico   ancora sopraffatto e dominato dalla carismatica figura di Andr s Segovia, vera e propria incarnazione della chitarra del '900. Un esempio di quanto sia stata forte l'impronta segoviana sul repertorio chitarristico ci viene dalla notizia che il chitarrista andaluso avesse lasciato a prender polvere

un numero non indifferente di brani scritti da compositori di assoluto rilievo e da lui etichettati come “ineseguibili” semplicemente perché egli non riusciva a suonarli. Tutto ciò aveva portato ad una generazione di chitarristi fortemente vincolati ad un certo modo di intendere lo strumento e decisamente restio ad abbandonarsi a nuove soluzioni estetiche e tecniche. Gilardino in più di un'occasione ha lamentato il fatto che tra gli esecutori di quel periodo quasi nessuno fosse in grado di appropinquare la sua musica, al di fuori di rare eccezioni quali Gabriel Estarellas. Rispetto a tutto ciò gli “Studi di Virtuosità e Trascendenza” sono pensati per provocare una vera e propria soluzione di continuità nel mondo delle sei corde: si costituiscono come invito a “studiare” per evolvere verso una visione della chitarra non più ghettizzata nelle anguste gabbie del “chitarrismo” ma finalmente libera di porsi quale interlocutore ragguardevole rispetto al ben più ampio mondo della “musica”. Adottando la peculiare formula dell'omaggio, Gilardino fa finalmente comparire sulle pagine per chitarra dei riferimenti ai principali compositori mondiali: Stravinskij, Prokof'ev, Ravel, Fauré, Berg, Respighi, Pizzetti, sono solo alcuni tra gli esempi più illustri. Lo sguardo di un massone coglie già in queste premesse storiche delle indubbie affinità col proprio sentire: in primo luogo si evince la capacità di Gilardino di andare oltre una visione dogmatica del proprio strumento per ampliare l'orizzonte che gli viene proposto. La sua critica è sempre stata rivolta con intelligenza contro i segoviani e non già contro Segovia, esprimendo il disagio nel dovere assumere passivamente una posizione preconstituita anziché intraprendere una libera ricerca.

Un ulteriore elemento affine alla cultura e al sentimento massonico che ritroviamo nella genesi degli “Studi di Virtuosità e Trascendenza” è l'imperativo alla ricerca dell'autosuperamento che essi recano sin dalla propria comparsa nel panorama musicale. Essi sono una chiave di volta attraverso cui i chitarristi possono compiere un salto generazionale e, *mutatis mutandis*, il singolo musicista si può disciplinare per crescere tecnicamente e musicalmente.

Proprio il tema della crescita individuale rappresenta il primo dei cinque precisi valori iniziatici dell'opera che intendo sviluppare nel proseguimento di questo lavoro.

### **Virtuosità e Trascendenza, ossia i giusti confini del lavoro di automiglioramento**

I due sostantivi di cui Gilardino si avvale per denominare i propri studi, Virtuosità e Trascendenza, hanno etimologie sicuramente note per chi si occupi di musica (basti pensare al concetto di “virtuosismo” strumentale e agli studi “trascendentali” di Liszt), eppure il compositore li riporta in forme inusitate, a dire che il suo messaggio è radicalmente nuovo.

A mio avviso, uno dei punti fondamentali della novità di questo messaggio è il fatto che questi studi siano pensati come occasione di crescita per l'uomo, ancor prima che per musicisti o, peggio, chitarristi.

Sono detti infatti di “Virtuosità” e non già di “Virtuosismo”, perché non mirano a stimolare le abilità atletiche di chi li suona, bensì richiedono che l'esecutore “pratici una virtù”. Ma cosa vuol dire “praticare la virtù”? Un massone, che nel primo grado è invitato a praticare Fede, Speranza e Carità, sa bene che un supporto prezioso alla pratica della virtù è il silenzio. Gilardino intende la virtuosità alla stessa maniera, come dichiara apertamente in un'intervista a Enrico Demaria nel 1990: *“si tratta di portare la virtuosità al grado di annullamento di sé”*. Il chitarrista a cui pensa Gilardino è un uomo che contempla il fenomeno musicale mentre esso accade, esattamente come l'apprendista massone tace e contempla la propria sgrossatura accadere durante i lavori di loggia.

Tutte queste considerazioni si aprono spontaneamente al secondo termine: “Trascendenza” e non già “atto trascendentale”; viene difatti accantonato il mito dell'uomo che scavalca il limite in una sorta di conflittualità con l'Assoluto. La stessa Massoneria ha

avuto, in alcune sue forme irregolari, una deriva verso la delirante sfida trascendentale, arrivando a modificare in alcuni casi i rituali fino all'epurazione di qualsivoglia riferimento al G.A.D.U.; in ambiti Massonici regolari, invece, l'iniziato percorre la propria ascesa verso la Trascendenza con umiltà e nell'ambito dei giusti confini. L'atto di annullamento di sé, espressione del sacrificio che il lavoro impone, costituisce una immediata *scoperta della Trascendenza*. Usando le parole di Gianni Nuti, allievo di Gilardino e importante critico della sua opera, l'estetica sottesa agli studi è impregnata della convinzione che *il superumano sia negli interstizi dell'umano e, ancora, che la trascendenza si manifesti solo attraverso la fisicità, come presenza e, nel contempo, come irriducibile ulteriorità*.

### **Significati iniziatici nell'organizzazione degli Studi**

I sessanta Studi di Virtuosità e Trascendenza non sono stati dati alle stampe tutti assieme, ma bensì usciti nel corso di otto anni in singoli volumi contenenti ciascuno una serie di dodici brani.

Essi sono pertanto organizzati in cinque serie da dodici, una scelta sicuramente non casuale: diverse composizioni di Gilardino, infatti, portano a credere la simbologia numerica sia una prerogativa ricercata dall'autore anziché il frutto di una semplice casualità aperta a sterili esercizi di sovrainterpretazione.

Se pensiamo a semplici associazioni con il numero 12, l'elemento fondamentale a cui possiamo ricondurlo è quello della ciclicità: i 12 segni zodiacali sono posti in cerchio, i 12 mesi si ripetono ciclicamente mentre gli anni seguono un numero progressivo, i 12 cavalieri di Artù (nelle versioni della leggenda in cui questi sono 12) siedono attorno ad una tavola rotonda che indica una totale eguaglianza dei membri. Persino in musica, passando da una scala a 8 suoni ad una a 12, le gerarchie fra le note vengono abolite ed esse

risultano tutte equivalenti.

Creare più serie da 12 elementi, sta evidentemente a significare che l'elemento progressivo dell'opera non è insito all'interno della serie, quanto nel rapporto gerarchico fra le serie.

La mia ipotesi interpretativa, pertanto, paragona la silloge degli Studi gilardiniani ad una scala composta da 5 gradini (le serie), ciascuno dei quali "largo" 12 studi.

Fissare il numero delle serie a 5 ha un diretto collegamento col fatto che in cima alla scala si trovi la Trascendenza, la quale può essere senz'alcun dubbio ricondotta alla simbologia numerica del 5.

Basti pensare al fatto che la realtà materiale è universalmente associata al 4 e al simbolo geometrico del quadrato: 4 elementi, 4 stagioni, 4 punti cardinali.

Il 5, al contrario, rappresenta l'irruzione della Trascendenza nel mondo: non è casuale il fatto che i fisici contemporanei abbiano dato il nome di *quintessenza* all'ipotetica energia necessaria a spiegare le recenti evidenze di un universo in accelerazione, o il fatto che Aristotele chiamasse l'elemento più sottile della propria cosmologia *quinto elemento*.

La quinta lettera dell'alfabeto ebraico, *he*, è composta graficamente dalla *dalet* e da uno *yod*, simboli rispettivi della povertà umana e della mistica unità divina la cui unione costituisce il nocciolo dell'esperienza trascendentale.

Sulla valenza simbolica del numero 5, c'è un interessante articolo di Guénon in cui l'autore si chiede come mai i costruttori menzionati da Gesù nel Vangelo scartino la pietra che successivamente diviene testata d'angolo. La risposta offerta è che quei costruttori conoscano soltanto i 4 angoli complanari dell'edificio che stanno costruendo, ignorando il quinto rappresentato dalla sommità della cupola. Il passaggio

dalla costruzione di un edificio a 4 angoli ad uno a 5 angoli è equiparato da Guénon alla scoperta della Chiave di Volta nella Massoneria del Marchio e dell'Arco Reale.

La mia particolare insistenza sul numero 5 non è casuale, e muove dalla considerazione di Gianni Nuti secondo cui, nello Studio nr. 22, Gilardino inserisce un omaggio allo Skrijabin cultore di esoterismo, articolando la composizione *in una serie di simboli numerologici ruotanti attorno al numero 5*.

Questo numero torna ancora nello Studio nr. 18 dal titolo *El rosario*-Omaggio a Manuel de Falla.

In questo caso, il chiaro riferimento ad una forma di preghiera articolata in cinque misteri, risponde a incisi di musicali di cinque note, articolati nella costruzione di un brano in cinque sezioni.

Se è vero che non possiamo parlare di direzionalità e gerarchie fra i singoli studi ma possiamo farlo fra le serie, rimane da vedere se si riscontri effettivamente una evoluzione poetica delle raccolte più tardive rispetto alle prime pubblicate.

Per verificare questa ipotesi, trovo molto utile rifarmi all'introduzione alla quarta serie di studi scritta da Gianni Nuti: *il processo di smaterializzazione sonora in atto nel terzo libro di Studi si affina ulteriormente nel quarto e nel quinto libro che si possono considerare, rispetto ai primi due, come l'altra faccia della ricerca di Gilardino. Il terzo è una congiunzione fra il mondo immediato e fortemente materico dei primi ventiquattro studi e il mondo rarefatto degli ultimi ventiquattro*.

Possiamo cogliere in questa disposizione una lezione per il massone, che deve progressivamente prendere le distanze dal mondo dei metalli per assumere consapevolezza della realtà metafisica eterna ed immutabile. Gilardino guida il musicista capace di praticare la virtù verso il regno della Trascendenza, quel luogo dell'anima che Jung definiva un punto

eterno senza spazio e senza tempo. Questo percorso non è indicato come contenuto artistico astratto o come aspetto biografico dell'autore, esso al contrario è assolutamente concreto e presupposto nel fruitore quale fine imprescindibile dell'opera.

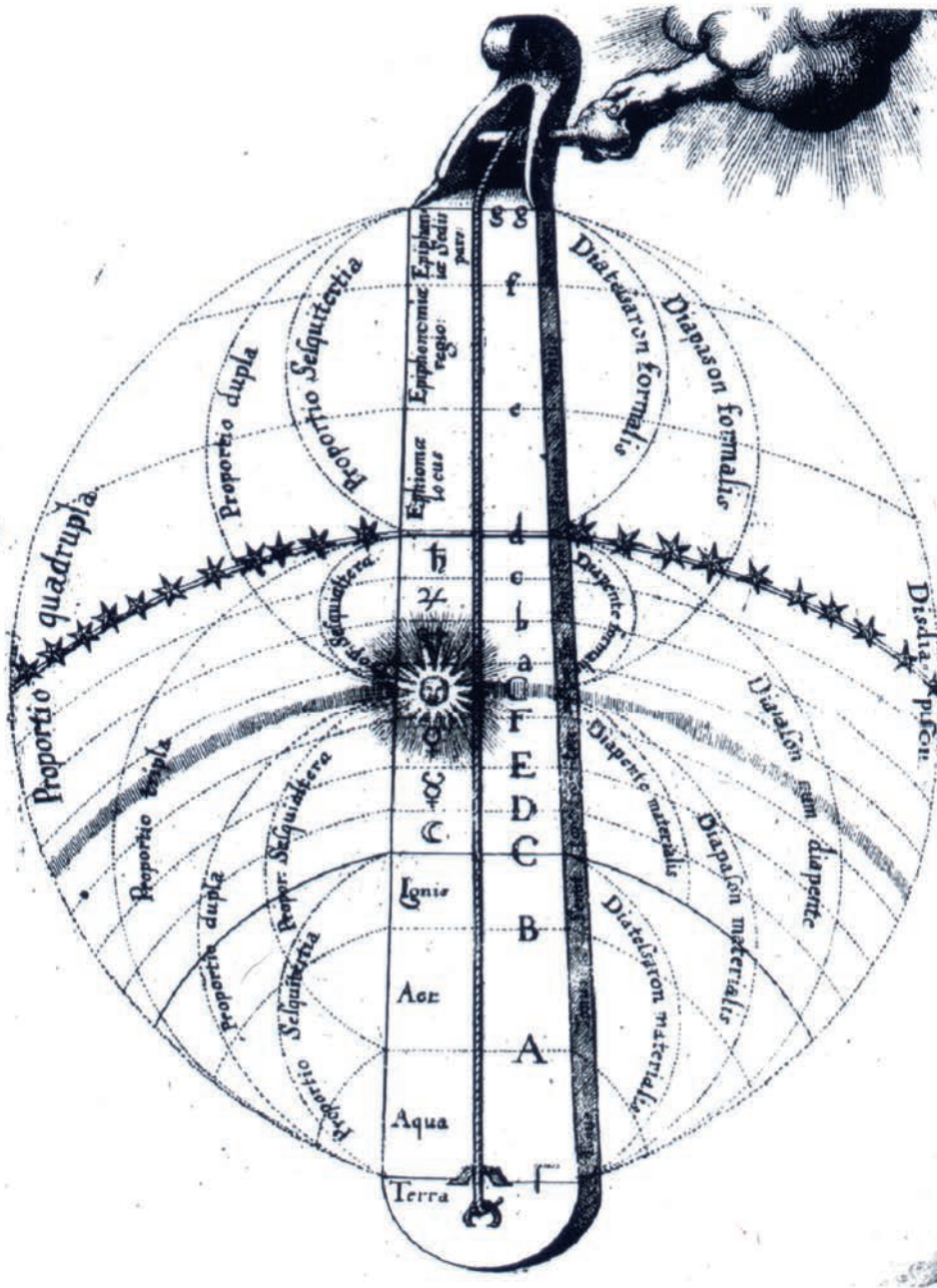
### **Il valore del gesto chitarristico, le connessioni fra corpo e anima**

Quando gli studi di Gilardino sono stati dati alle stampe, il nr. 53 *Les arbres rouges*-Omaggio a Maurice de Vlaminck è stato ritenuto inaseguibile tecnicamente. Anche questo brano, come gli altri, era forte di una precisa ideazione da parte del compositore che era perfettamente conscio del fatto che, in linea di principio, quella musica potesse essere realizzata sullo strumento dalla prima all'ultima nota. Negli anni, la generazione di chitarristi che cominciava ad allontanarsi dal dogmatismo segoviano del periodo precedente, ha prodotto virtuosi in grado di rispondere alla sfida e dar vita ad impeccabili interpretazioni del brano. La gestualità rinnovata aveva tuttavia non tanto un significato ginnico, quanto semmai quello di gettare il presupposto per veicolare significati fortemente innovativi mediante lo strumento. Prova ne sia che ci troviamo di fronte ad uno dei brani più innovativi sul piano espressivo dell'intera raccolta, in cui l'autore si avvale di un indicazione agogica presa in prestito dal mondo delle arti figurative: *fauve*.

Il rapporto fra pensiero musicale e realizzazione tecnica, caso specifico del più ampio tema riguardante le connessioni fra principi immateriali e manifestazioni materiali, merita un approfondimento.

Quando si diviene massoni, si viene a conoscenza di segreti rivelati per mezzo di parole e gesti fisici. Tutta la ritualità massonica ha una sua imprescindibile fisicità, e tutti i fratelli sperimentano nei propri lavori come disciplinare il corpo sia una tappa imprescindibile per poter disciplinare il cuore. Una simile convinzione è sottesa all'estetica gilardiniana che, se da un lato pone il significato musicale come





valore irrinunciabile, dall'altro non pecca in alcun modo di pressappochismo nelle indicazioni su come realizzare tecnicamente i brani proposti. Del resto non va dimenticato che l'avventura di ricerca di Gilardino muove i primi passi da accurate riflessioni organologiche e tecniche in merito allo strumento a cui ha dedicato la vita.

Le sue ditezziature degli Studi sono sempre "le uniche possibili" per poter rappresentare al meglio l'idea musicale sottesa al brano e la gestualità che richiedono assume, spesso, un profondo significato, incomunicabile e percepito soltanto dall'esecutore.

Secondo Gilardino, alcuni compositori maturati per anni nello studio di uno strumento, egli stesso pensa a Chopin e Scarlatti come esempio, possono arrivare a veicolare nelle proprie opere un duplice strato di significati: musicale e gestuale.

Questa riflessione del compositore offre, a mio avviso, un interessantissimo spunto per la comprensione della nozione esoterica di "verità rivelata".

La comunicazione simbolica, difatti, rivela la verità nella duplice accezione che questo verbo può assumere: rendere noto oppure velare due volte.

Il simbolo assume pertanto due valenze trascendenti rispetto al suo essere materiale: da una parte esso dice qualcosa all'iniziato che lo sa interpretare, dall'altra esso *contiene* quell'incommensurabile porzione di non manifestabile che le realtà metafisiche hanno come connotato irrinunciabile.

La gestualità rituale fa sì che l'iniziato stesso diventi un simbolo e che egli pertanto, mentre rivela ai propri fratelli una postura coperta da segreto, intrappoli e contenga nella propria interiorità una porzione indicibile della verità metafisica da cui il segno fisico è scaturito.

Fare luce su questa realtà, questo luogo di noi a malapena percepibile posto a metà strada fra la nostra interiorità e le parole con cui ci riveliamo al mondo, è una delle lezioni del silenzio massonico.

*Mutatis mutandis*, Gilardino indica in forma assolutamente diversa una porzione dell'individualità che possiamo ritenere di accostare a quella appena descritta senza il timore di uscire troppo dal seminato, testimoniando ancora una volta come la musica sia per il compositore un linguaggio per parlare dell'essere umano e all'essere umano nella sua interezza. Sugli intimi legami del corpo e dell'anima il Maestro ama raccontare un aneddoto secondo cui gli allievi impelagati con insormontabili difficoltà tecniche hanno frequentemente alla radice un problema di natura psichica e caratteriale risolto il quale, spesso, magicamente riescono a perfezionare la propria gestualità strumentale. In tal modo, quello che molte lingue europee vogliono assimilare tout court al gioco, mi riferisco all'attività del suonare, viene riletto e nobilitato fino a divenire una sorta di cartina tornasole per valutare lo stato di integrità e maturità dell'individuo. Tutto questo ricorda al massone che i suoi riti, definiti talvolta in inglese *morality plays*, sono tutt'altro che drammatizzazioni o giochi: è sentimento comune dei fratelli il fatto che neanche il benché minimo gesto del rituale sia *negoziabile* o *modificabile*, in quanto espressione tangibile e puntuale di valori metafisici ben precisi.

#### **L'idioma come matrice della forma: ovvero divenire ciò che si è**

Non c'è un singolo Studio, tra quelli che stiamo analizzando, che non poggi su di un'impalcatura formale precisa, organica, e facilmente ravvisabile persino con un colpo d'occhio allo spartito. Ciononostante, risulta veramente arduo provare a ravvisare delle tendenze formali nella silloge gilardiniana: ogni brano è un universo formale

coerente e completo, con un centro di gravità ben preciso costituito da un idioma strumentale.

Potremmo dire che ciascun pezzo abbia una propria individualità precisa e che, più che rendere espressione di una architettura formale, esso sia in sé e per sé una forma. Gilardino sembra quasi animato dallo stesso intento di Mario Castelnuovo-Tedesco di fronte alla composizione delle sue Greeting cards: se il fiorentino accetta un dato musicale preesistente, ricavato in maniera giocosa dal nome del dedicatario, per il quale successivamente ricava un abito su misura, il vercellese interroga direttamente la tastiera del suo strumento, lasciando che dalla fisiologia della chitarra emergano gli elementi di partenza per la stesura di ogni brano.

La creazione artistica, allora, è lontana dal delirante titanismo di chi, fattosi uguale a Dio, pretende di produrre qualcosa ex nihilo, e prende altresì le distanze da un eccesso di astrazione che rischi di allontanare troppo dalle basi materiali del fatto musicale. Dietro gli Studi di Virtuosità e Trascendenza vediamo piuttosto un atto compositivo che in tutto e per tutto potremmo paragonare alla sgrossatura della pietra grezza, accettata in partenza con atteggiamento amorevole e rispettoso nella sua unicità e irriproducibilità.

Questo presupposto estetico, che accetta l'Opera quale sostanza da rinvenire piuttosto che creare, è particolarmente amato da Gilardino, che ama citare a tal proposito una lettera di Beethoven in cui il compositore racconta di cimentarsi nella armonizzazione di melodie tradizionali trovandosi di fronte a infinite possibilità valide e corrette, e tuttavia con la consapevolezza di sapere che una sola sia quella giusta.

Questa considerazione riporta noi massoni ad un tema delicato e spesso confuso e frainteso dal mondo profano: la Massoneria è, secondo la felice definizione di Mariano Bianca, un'arca di simboli, in cui uno sguardo incauto e inesperto rischia di ravvisare tutto e il contrario di tutto. Alla base di questo si trovano anche i fondamenti che hanno condotto negli anni alla

formulazione dell'accusa di relativismo da parte della Chiesa Cattolica nei confronti della nostra istituzione.

Tutto questo non rende ragione del fatto che la Massoneria poggia su valori unici ed inequivocabili, ma si pone come maestro estremamente rispettoso della individualità dei propri allievi. Nell'Ordine non apprendiamo tutti le stesse cose semplicemente perché non siamo tutti uguali e, posti di fronte alle innumerevoli e valide proposte alternative di autorealizzazione, ciascuno di noi sente che una sola è quella giusta per lui. Accettare questa constatazione, lungi dal condurre a pensare che sia vero tutto è il contrario di tutto, impone un'opera di sgrossatura animata dalla consapevolezza che per dare vita ad un muro saldo e resistente sia necessario imparare a coesistere accanto, sotto e sopra altre pietre originali e non replicabili.

Il valore che l'opera di Gilardino assume nel suo assecondare le tendenze formali insite nelle singole formule strumentali mi sembra davvero innegabile ed è, secondo la mia personale opinione, un valore quanto mai affine al sentire massonico: non c'è compito più degno e più urgente, per ciascuno di noi, che il titolo scelto da Gilardino fa riferimento ad un motivo tipico della poesia trobadorica, che prevedeva il congedo di un menestrello da due amanti su cui aveva vegliato per tutta la notte.

Questa immagine poetica conclusiva ci suggerisce un luogo immaginario in cui potremmo pensare di collocare lo svolgersi di tutti i sessanta studi lungo il corso di una notte, affermazione che, come vedremo, ha delle implicazioni estremamente interessanti.

Occorre puntualizzare, in prima battuta, che nella sua ricerca musicologica Gilardino è arrivato ad individuare una poetica trasversale a tutta la musica per chitarra del ventesimo secolo che egli stesso definisce "poetica dell'oscurità". Prototipo di questo orientamento musicale sarebbe, secondo il

compositore, *l'Homenaje pour le tombeau de Debussy* di De Falla, una breve opera a cui egli attribuisce un valore di portata storica.

Forte di una conoscenza completa ed esaustiva dell'intero repertorio chitarristico del novecento, nella duplice veste di esecutore e musicologo, Gilardino si appropria del motivo dell'oscurità e torna ad esplorarlo in più occasioni: non è un caso che il suo primo concerto per chitarra e orchestra si intitolò *Leçons de Ténèbres*, e che in generale i suoi riferimenti alla notte e al buio ricorrono con regolarità (Noche Oscura, Nachtmusik, Sera di novembre, La casa delle ombre).

Il buio assurge a emblema del mistero, di ciò che supera la portata del quotidiano (parola che non a caso significa etimologicamente "cosa di tutti i giorni") ed è in grado al contempo di affascinare e atterrire l'uomo. Rispetto a tutto questo, però, il menestrello-artista rimane vigile e non si lascia sopraffare dal sonno.

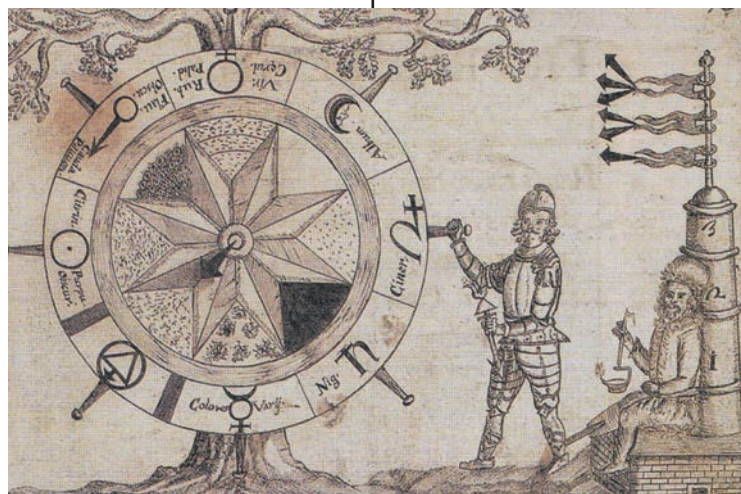
Si tratta di un'immagine che, dietro la sua sconvolgente semplicità, conserva una profondità incredibile. Non è casuale il fatto che Platone contrapponga il filosofo allo stolto rifacendosi alla metafora dell'uomo desto rispetto al dormiente, non è casuale che nei Vangeli il Cristo rimproveri gli

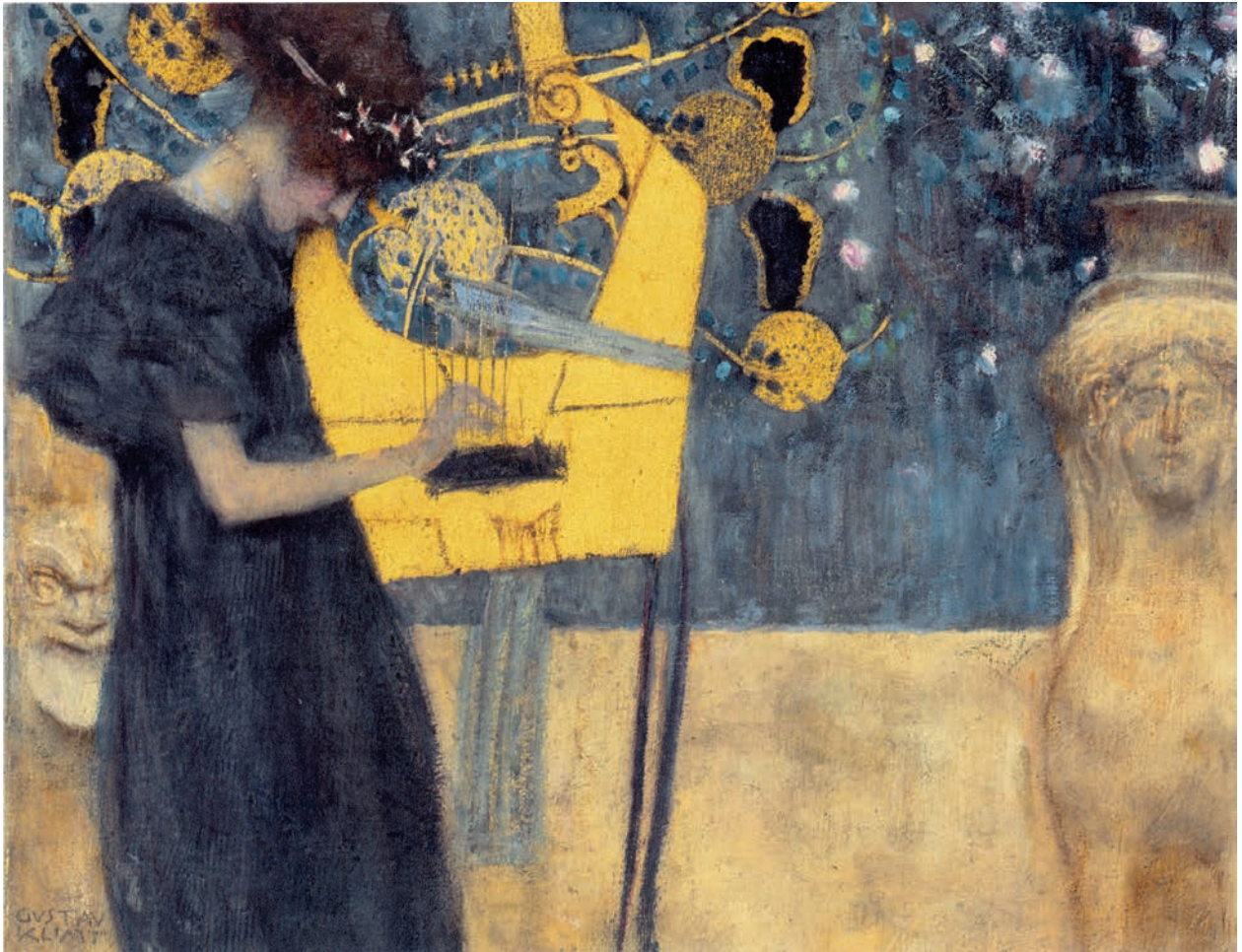
apostoli che non sono in grado di vegliare, ancora non è un caso che Gurdjieff, dovendo indicare la meta del percorso di realizzazione di cui si proponeva come maestro, ricorresse all'espressione del lavoro come opera di risveglio di possibilità sopite nell'uomo.

L'atteggiamento vigile dell'artista rispetto all'abisso di mistero in cui si addentra nella sua opera è un elogio delle risorse maschili e solari dell'essere umano, capaci di disciplinare il magma caotico delle infinite possibilità del femminile in una forma armoniosa ed equilibrata.

Ancora una volta siamo di fronte a degli evidenti parallelismi con il lavoro massonico, che seguendo una via solare si addentra nel profondo abisso dell'essere umano alla ricerca di una pietra preziosa da riportare alla luce dopo un paziente lavoro di rimozione delle asperità.

Del resto, l'esito dei due lavori, quello artistico e quello massonico, è comparabile, mirando a percepire l'essenza della realtà una volta che questa sia stata sapientemente sfrondata del superfluo e la scoperta è, pur con le dovute differenze, analoga: il nocciolo segreto delle cose è un rifugio ben difeso dagli indiscreti, in cui si annida la trascendenza.





## Il Canto dell'Apprendista

Fr. Giorgio Bottiglioni

Subito dopo la fondazione della Gran Loggia di Londra nel 1717, vi fu la necessità di dotarla di un corpo di diritto. Il compito fu affidato a due pastori protestanti: James Anderson e Theofilo Desaguliers. L'incarico avevo lo scopo di ordinare, sulla base di antichi documenti, un progetto di costituzione che riassume il contenuto delle antiche disposizioni, tenendo però conto delle circostanze attuali. La bozza iniziale venne completata in soli tre mesi, verso la fine del 1721, e fu presentata al Comitato di Gran Loggia con il titolo di "Storia, doveri, organizzazione e poesie". Il 17 gennaio 1723 venne data comunicazione alle allora venti logge affiliate alla Gran Loggia di Londra dell'approvazione delle "Constitutions of the Free Masons".

Le Costituzioni sono considerate il principale documento e la base legale della Società massonica, avendo avuto, fin dall'inizio, le prerogative istituzionali che sempre conserveranno.

Il lavoro di Anderson è diviso in quattro parti: Storia della Massoneria o più esattamente dell'arte della costruzione;

- Doveri del Massone;
- Regolamenti generali;
- Quattro canti massonici.

In quest'ultima parte vengono riportati per intero i testi in lingua inglese preceduti da un titolo e da un'indicazione sul momento più conveniente per l'esecuzione; seguono le partiture musicali di soli tre canti.

Questo l'elenco dei canti:

- L'inno del Maestro o la Storia della Massoneria;
- Canto del Sorvegliante o un'altra Storia della Massoneria;
- L'inno del Compagno;
- L'inno dell'Apprendista Ammesso.

Anche se alcuni autori vorrebbero far comparire la cosiddetta musica massonica nelle logge dei tempi antichi, è proprio con le Costituzioni di Anderson che essa acquista vigore e specificità definendo un rapporto che, per la stessa natura dei due termini, musica e massoneria, sarà sempre inscindibile. A partire dal mondo antico, la musica ha sempre avuto un ruolo importante nelle società iniziatiche, basti pensare ai numerosi studi di Pitagora in campo acustico. La musica è di fatto "rappresentazione di tutto ciò che è trascendente, superiore"<sup>1</sup> ed è quindi essenziale in Loggia. È normale che la Libera Muratoria, Ordine di carattere iniziatico, si sia da tempo interessata alla musica: attraverso di essa si può percepire l'inesprimibile, rendere comprensibile il simbolismo, arricchire la percezione del sacro.



Già nel 1737 usciva a Parigi, dove si trovavano appena quattro logge, il primo canzoniere massonico ad opera del flautista Jacques-Christophe Naudot. Esso contava solo 9 canti ai quali però se ne aggiunsero ben presto altri 24. Dalla metà del XVIII secolo e in numerosi Paesi furono composte migliaia

<sup>1</sup> Pierre-François Pinaud, Colonne d'Harmonie, Musique de Tenue in "La Chaîne d'union" n° 47, Parigi 2009.

di canti d'ispirazione massonica, non solamente per allegrare la convivialità delle tavolate, ma anche per accompagnare le cerimonie in Loggia. Di questi molti sono rimasti manoscritti, al massimo pubblicati privatamente dalle logge che li utilizzavano. Taluni, i più apprezzati, furono riuniti in raccolte, delle quali la più nota fu la *Lire maçonne*, stampata in Olanda, vero best-seller di oltre 500 pagine, che conobbe numerose edizioni fra il 1763 e il 1787.

“Dal punto di vista letterario – afferma Jean-Pierre Bouyer - la qualità di questi canti è molto differente”<sup>2</sup> rispetto alle opere dei grandi compositori che scrissero musica per essere cantata e suonata in loggia (Mozart e Sibelius per fare i due nomi più conosciuti). “Ma – continua Bouyer – come scrive nel 1782 André Honoré sul frontespizio della sua raccolta, *Ce sont les vers de nos amis / Après de nous, qu'ils ont de prix! L'indulgenza è la virtù preferita dai Massoni, bisogna dunque accettare che la poesia non sia molto ispirata, che i versi siano talvolta claudicanti e le musiche alquanto sempliciotte.*”<sup>3</sup>

A metà del Settecento compare sui documenti scritti anche la cosiddetta “Colonna d'Armonia”. È difficile definire tanto la sua natura quanto la sua evoluzione. Di sicuro questa piccola formazione di strumentisti comparve in Francia verso la fine del regno di Luigi XV. La sua missione era quella di accompagnare la ritualità della Loggia. Non si trattava di una vera e propria orchestra, ma di un piccolo gruppo che doveva adattarsi alle conoscenze e pratiche musicali dei fratelli, nonché agli spazi limitati dei luoghi di riunione delle Logge. Al suo nascere essa era generalmente costituita da sei o sette strumentisti: due clarinetti, due corni, due fagotti e le percussioni. Nel tempo questa formazione subì numerose trasformazioni. In una prima fase si aggiunse il coro o alcune voci, successivamente entrarono alcuni strumenti ad arco, *in primis* il violoncello per la sua particolare timbrica che lo rende vicino alla voce umana. In tempi più recenti l'intera formazione è stata soppiantata da un organo, da un pianoforte e, per arrivare ai nostri giorni, da un riproduttore di CD.

<sup>2</sup> Jean-Pierre Bouyer, *Trois siècles de chanson maçonnique* in “La Chaîne d'union” n° 47, Parigi 2009.

<sup>3</sup> *ibidem*

L'inno dell'Apprendista Ammesso (The Entered Apprentice's Song) fu scritto, come indicato fin dalla prima edizione delle Costituzioni, dal Fr. Matthew Birkhead, già deceduto al momento della pubblicazione. Anche la musica, di cui viene riprodotta solo la linea melodica, fu composta dal Fr. Birkhead.

Successivamente fu pubblicata un'armonizzazione di un tal W. Tattersall, compositore di canti luterani, organista e direttore di coro.

Anderson ci dice che tale canto è “*da cantarsi quando il serio lavoro è terminato e con il permesso del Venerabile*”.

Evidentemente dopo la fine dei Lavori anche gli Apprendisti, cui viene imposto il silenzio, potevano esprimersi con questo inno. Anzi, molto probabilmente, questo canto aveva la funzione precipua di sciogliere il silenzio stesso degli Apprendisti nella maniera più idonea.

Riporto di seguito il testo integrale con relativa traduzione:

### The Entered Apprentice's Song

#### I

Come, let us prepare, We Brothers that are  
Here met on this happy occasion:  
We'll quaff and we'll sing: Our wine has a spring.  
Here's a health to an Accepted Mason.

#### II

The world tries in vain Our secrets to gain,  
And still let them wonder and guess on;  
They ne'er can divine A word or a sign  
Of a Free and an Accepted Mason.

#### III

'Tis this and 'tis that, They cannot tell what,  
Why the great men of every Nation,  
Should aprons put on, And make themselves one  
With a Free and an Accepted Mason.

## IV

Great Kings, Dukes, and Lords Have laid by their  
swords  
Our Myst'ries to put a good grace on;  
And have not been ashamed To hear themselves named  
As a Free and an Accepted Mason.

## V

Antiquity's pride We have on our side,  
And we keep up our old reputation:

There's nought but what's good To be understood  
By a Free and an Accepted Mason.  
(All rise and join hands)

## VI

Then join hand in hand, To each other firm stand  
Let's be merry and put a bright face on:  
What mortal can boast So noble a toast  
As a Free and an Accepted Mason?

**L'Inno dell'Apprendista Ammesso**

## I

Andiamo a prepararci Noi Fratelli che siamo  
Riuniti in una felice occasione;  
lasciate bere, ridere, cantare: il nostro vino ha una molla.  
Questo è un saluto a un Massone Accettato.

## II

Il mondo si affanna per conoscere i nostri segreti  
E lasciamoli ancora fantasticare e cercarli,  
essi non potranno mai divinare la Parola e il Segno  
di un Massone Libero e Accettato.

## III

E' questo, è quello, non possono dire che cosa,  
perché tanti grandi uomini della nazione  
indossino i grembiuli per diventare tutt'uno  
con un Massone Libero e Accettato.

## IV

Grandi Re, Duchi, Signori hanno imposto colle loro  
spade  
Di mettere i nostri misteri in buona grazia  
E non si sono mai vergognati di sentirsi chiamare  
Come Massoni Liberi e Accettati.

## V

L'orgoglio dell'antico abbiamo al nostro fianco,  
e noi portiamo avanti la nostra antica reputazione:  
nient'altro che ciò che è bene deve essere appreso  
da una Massone Libero e Accettato.  
(Tutti si alzano e si prendono per mano)

## VI

Perciò diamoci la mano stando saldi l'un con l'altro  
Siamo felici e sorridiamo:  
Quale mortale può vantare un così nobile brindisi  
Come un Massone Libero e Accettato?

In questa tavola non ritengo opportuno proporre un'analisi linguistica del testo evitando quindi di riportare una serie di varianti che nelle diverse pubblicazioni delle Costituzioni sono state proposte. Mi pare più interessante utilizzare questo testo, nella redazione meno problematica, per avviare una serie di riflessioni che possano essere di spunto per tutti i Fratelli.

La *prima stanza* fa chiaramente riferimento alla consueta *Agape rituale* che seguiva i Lavori di Loggia. Molto si potrebbe dire della sua storia e di come veniva praticata, ma qui mi preme sottolineare il tono particolarmente festoso dei versi cantati dai Fratelli: tutto rimanda a un'occasione particolare di festa dove è possibile bere, ridere e cantare, in cui il vino ha una parte non trascurabile. L'Agape viene presentata come un momento in cui è possibile sfogare, pur sempre nei limiti indicati nei regolamenti, tutta l'energia compressa durante i Lavori. E' come se ad una fase di massima concentrazione ne seguisse naturalmente una in cui è possibile liberare quanto precedentemente incamerato. Si tratta senza dubbio di un buon insegnamento che mira a far comprendere all'Apprendista l'importanza della capacità di veicolare al punto giusto le proprie diverse energie.

Nella *seconda stanza* si fa riferimento ai *segreti della Massoneria*, in particolare alla Parola e al Segno dell'A.A. Si tratta dei primi segreti che un Apprendista è tenuto a non rivelare mai. L'essere a conoscenza di qualcosa di ignoto ai più mette l'A.A. nella condizione di riconoscersi come iniziato, processo fondamentale



La stanza successiva (*la quarta*) ricorda l'aiuto e la modestia che i nobili da sempre hanno dimostrato all'interno della Massoneria. Sappiamo quanto fossero ordinate e chiuse le classi sociali nel 1700, eppure la Massoneria andava a proporre un modello di società in cui si annullavano tutte le differenze di casta o sangue. Perciò era richiesto un abito scuro uguale per tutti e le cariche non venivano concesse in base all'età o al ceto, ma solo ed unicamente in base al merito. Il valore della Massoneria era considerato talmente grande che per un Re non poteva essere motivo di vergogna partecipare a Lavori insieme a uomini che nella vita profana non La *terza stanza* è strettamente legata alla precedente e prende in considerazione *l'aura misteriosa* che ricopre la Massoneria agli occhi dei profani: anche se forse ancora gli Apprendisti non lo conoscono, tuttavia già hanno coscienza del fatto che esiste un mistero particolare che sottende la Muratoria, mistero che viene ricercato affannosamente dall'esterno, ma che non è conoscibile da nessuno che non sia Massone.

La stanza successiva (*la quarta*) ricorda l'aiuto e la modestia che i nobili da sempre hanno dimostrato all'interno della Massoneria. Sappiamo quanto fossero ordinate e chiuse le classi sociali nel 1700, eppure la Massoneria andava a proporre un modello di società in cui si annullavano tutte le differenze di casta o sangue. Perciò era richiesto un abito scuro uguale per tutti e le cariche non venivano concesse in base all'età o al ceto, ma solo ed unicamente in base al merito. Il valore della Massoneria era considerato talmente grande che per un Re non poteva essere motivo di vergogna partecipare a Lavori insieme a uomini che nella vita profana non erano suoi pari. Possiamo immaginare lo stupore del candidato non particolarmente abiente nel momento in cui, tolta la benda, si trovava di fronte personaggi importanti, fino a quel momento inarrivabili.

Nella *quinta stanza* si affronta il tema della *tradizione*. Le Costituzioni di Anderson si aprono proprio con una parte intera dedicata alla Storia della Massoneria per fornire a ciascun iniziato una base solida per comprendere il valore della società cui è stato affiliato. Per un Apprendista essere a conoscenza dell'antichità della Massoneria è senza dubbio garanzia della bontà

della sua recente scelta.

Nell'*ultima stanza* (in un'edizione successiva ne sarà aggiunta una ulteriore fra la quinta e la sesta) si accenna al tema della *fratellanza*. L'indicazione di costruire una catena dandosi la mano l'un l'altro precede, non a caso, questi ultimi versi. Già dai suoi primi passi l'Apprendista comprende la grande forza di sentirsi fratello con gli altri Massoni. Siamo qui solo all'inizio

di un percorso allo stesso tempo personale e di gruppo che porterà l'iniziato alla vera Luce.

Segue esecuzione del Canto



## La funzione del Mito e del Rito nel processo di individuazione culturale

Fr. Massimiliano Flumini  
Assistente Gran Maestro

In questo breve scritto, facciamo nostra l'affermazione di Walter Benjamin riportata in esergo e citata da Furio Jesi nel suo saggio "Mito", edito nel 1973. Scriveva Jesi a proposito delle finalità del suo saggio e del metodo di ricerca ivi applicato: *"esaminare, nell'ambito della storia delle riflessioni sul mito e sulla mitologia, e attraverso la comparazione e la critica storica di tali riflessioni, il problema della sostanza"*. Noi estenderemo tale ricerca e tale metodo anche alla sostanza del rito.

Apriamo ora una breve parentesi. Quanto segue, valga solo come breve accenno, al fine di mostrare come, problematiche che sembrano interessare solo determinati settori di indagine del reale, possono invece, coinvolgerne altri tramite l'entrata in gioco di diversi livelli ermeneutici, in questo caso quello dell'interpretazione politica.

La questione se esista o non una sostanza separata del mito e se possa o non essere colta da noi, a causa della trasformazione antropologica che ci separa dagli antichi, una sostanza separata del mito e, aggiungiamo noi, una sostanza separata del rito, è per Jesi di capitale importanza. Infatti, negare o affermare che il mito e il rito abbiano sostanza è una scelta dettata, secondo Jesi, in entrambi i casi da un indirizzo meramente ideologico, influenzato dalla logica della mistica del potere. L'argomentazione di Jesi verte su una constatazione per lui incontrovertibile: la nostra ricerca, dice Jesi, dovrà essere orientata "verso una immagine storica globale della "scienza del mito" quale "scienza" del girare intorno a un centro non accessibile: il mito. L'orizzonte sul quale si pone il modello "macchina mitologica" è lo spazio ove misuriamo questa perenne equidistanza da un centro non accessibile, rispetto al quale non si rimane indifferenti, ma si è stimolati a

stabilire il rapporto del "girare in cerchio". Appurato che di fatto le molteplici "dottrine del mito" o "della mitologia" seguono tutte la dinamica del "girare intorno" ad un centro che non possono cogliere, il mito appunto, (ne consegue che) affermare o negare la sostanza del mito implica non una presunta scelta puramente scientifica, ma una scelta ideologica, come quelle operate con segno diverso da Sorel, da Heidegger o da Lukàcs. Ma tralasciamo l'argomentazione politica poiché non è questo il tema specifico del nostro lavoro.

Mito e Rito sono argomenti costantemente presenti nel l'ambito della disciplina nota con il nome di "Storia delle religioni". Si presuppone per abitudine mentale che l'argomento di tale disciplina siano esclusivamente la religione e/o le religioni e che, trattandosi di "storia di qualcosa", il suo compito sia di descrivere i vari modi in cui si è manifestata nel tempo una determinata realtà. Premesso che tale definizione di storia è già riduttiva di per stessa, con la "Storia delle religioni" abbiamo anche un altro problema basilare che coinvolge direttamente quello che sarebbe il presunto oggetto della sua indagine. Infatti, il termine religione è problematico già quando tentiamo di applicarlo alla nostra cultura occidentale (detta in termini, antropologici, eurocentrica) dandogli un contenuto specifico, ma lo diviene ancora di più quando rivolgiamo la nostra ricerca alle culture di altri popoli. Ci rendiamo così conto che le altre culture non conoscevano la categoria di religione e che l'hanno mutuata da noi dopo l'incontro/scontro con la nostra cultura, a cominciare dall'epoca delle colonizzazioni.

Certo, si potrebbe obiettare che l'assenza del termine non significhi necessariamente l'assenza del fatto.

Pur non essendo in possesso di un termine o di un concetto di religione, questi popoli potrebbero comunque avere in uso un insieme di norme pratiche che si potrebbe definire genericamente religiosi. Quindi, anche se solo gli occidentali sono in

possesso del termine “religione”, comunque tutte le culture sarebbero in possesso dell’essenza della religione, anche se questa è fusa e confusa con altre pratiche.

L’intento non dichiarato di questa operazione è trasformare la religione da problema storico in problema metafisico. In questo modo, infatti, “la religione diviene una categoria eterna dello spirito, una categoria permanente dell’animo umano, un tratto universale in grado di manifestarsi nella storia; e di condizionarla, ma che in sé è sottratto alla storia, è prima della storia nel senso che la sua genesi sarebbe esterna alla storia stessa”. Così vi sarebbe prima la Religione con la maiuscola e poi le sue diverse manifestazioni storiche, aspetti diversi della medesima unica realtà fondamentale. Si è fatto in tal modo della religione un qualcosa di metafisico, di universale, separato dalle altre componenti che strutturano una cultura. Una componente separata che essendo di natura metafisica non si può comprendere interamente come fatto storico, poiché in quanto tale sfugge. Simile a questa interpretazione, anche se di accezione materialistica, è l’interpretazione “psicologica” della religione che rende la religione un fattore innato dell’uomo, un prodotto del suo inconscio, separato, anche in questo caso, dalle altre componenti culturali.

L’oggettivazione della religione è quanto si propone Gerdardus Van de Leeuw nel 1925, con il suo saggio “Introduzione alla fenomenologia della religione” che rappresenta l’atto di fondazione della disciplina nota con il nome di “Fenomenologia della religione”, disciplina che nulla ha a che fare con la “Storia delle religioni”, ma che dagli stessi fenomenologici è confusa con essa pur non condividendone il metodo. Nell’ambito della sua opera, Van der Leew propone una schematizzazione che prevede uno stato evolutivo della religione dal semplice al complesso. Poi però confessa che trattasi solo di un espediente espositivo e non una teoria dello sviluppo della religione, perché “la fenomenologia ignora lo sviluppo storico e ancor meno sa dell’origine della religione”. Per questo motivo, tale oggettivazione dovrebbe superare il dato

storico.

Nel 1949, Mircea Eliade pubblica il suo “Trattato di storia delle religioni”. Al contrario di Van der Leeuw, Eliade non ignora lo sviluppo storico né il problema dell’origine della religione e tuttavia fa fenomenologia, anche se in maniera diversa da Van de Leeuw. Questi guardava al manifestarsi del sacro e cercava il sentimento, facendo psicologia; Eliade muove dalle manifestazioni del sacro (le ierofanie) alla ricerca dei loro modi di significare, dei livelli di significazione, delle strutture significative. In tal modo, soffermandosi sulla ricerca del “senso” del fenomeno, faceva morfologia religiosa. Ma in entrambi i casi, quello di Van der Leeuw e quello di Eliade, sempre di fenomenologia si tratta.

Sottende a questo tipo di indagine, che non è indagine storica, la fenomenologia descrittiva e quella trascendentale di Edmund Husserl. Per Husserl, ogni atto della coscienza è intenzionale, cioè è un tendere a qualcosa come al suo specifico oggetto. La “Fenomenologia descrittiva”, attraverso un’analisi rigorosa di come la coscienza “intenziona” i suoi oggetti, consente di comprendere come funziona la conoscenza: dall’intuizione empirica rivolta all’oggetto individuale si passa all’intuizione categoriale la quale coglie a partire dall’oggetto empirico e in connessione con esso, l’oggetto generale. Cioè l’universale e la forma in sé. E’ alla descrizione di queste forme che poi la fenomenologia si dedica: la descrizione fenomenologica coglie i differenti modi di essere delle cose, ossia le “regioni” in cui l’essere si articola.

Con la “Fenomenologia trascendentale”, Husserl avanza l’esigenza di chiarire la natura degli oggetti, dei fenomeni, che la fenomenologia in prima istanza descrive. A tal fine, sulla scorta del neokantismo di Notorp, propone il metodo della riduzione fenomenologica (sospensione del giudizio, epochè) per attingere la dimensione in cui i fenomeni si manifestano in piena evidenza e come datità originarie. Operata tale riduzione, ciò che emerge come residuo fenomenologico è il campo

trascendentale della coscienza pura, in quanto terreno di evidenze intuitivamente originarie che nessuna riduzione potrà mai revocare in dubbio. Il senso del mondo e delle sue oggettualità si costituisce a partire dagli atti intenzionali della coscienza pura. Husserl propone un ritorno alle fonti intuitive e genuine dell'esperienza e nella sua opera "La crisi delle scienze europee" (elaborata dal 1935 in poi), indica nella fenomenologia la strada per liberare l'umanità europea dal suo declino storico, declino che si manifesta paradossalmente proprio con il trionfo delle scienze moderne che, a partire da Galileo, impongono una visione ingenuamente naturalistica e obbiettivistica del mondo.

Concordando con Angelo Brelich, anche se la "Storia delle religioni" come disciplina nasce in Inghilterra con Max Muller nella seconda metà dell'800, si può affermare che prima di Raffaele Pettazzoni non c'erano di fatto storici delle religioni. Ciò va inteso sia nel senso che prima di lui ci furono solo cultori specializzati della religione; sia nel senso, più importante, che lo studio comparato e al tempo stesso storico delle religioni comincia con Raffaele Pettazzoni. Cioè quando questi enuncia i principi del proprio metodo, che chiama "comparativismo storico", con il quale propone di rilevare la storicità dei fatti religiosi sia in quanto riducibili alla ragione storica e sia in quanto definibili per ciò che risultasse irriducibile ai modelli analogici (i denominatori comuni) suggeriti dalla ricerca comparata.

Evitando la estremizzazione esercitata dal Positivismo, si dirà che la ricerca storico-religiosa assume come suo metodo di indagine il comparativismo. Ovvero, quello strumento che "raffronta tra loro elementi culturali simili, appartenenti a popoli e culture lontani tra loro in senso spaziale e cronologico, al fine di stabilire modelli comuni (detti "pattern", in termini tecnici). Il metodo comparativo passa in rassegna gli usi e i costumi dei vari popoli e delle diverse culture, confrontando tra loro e aggregando per analogia quegli elementi che presentano simiglianze formali,

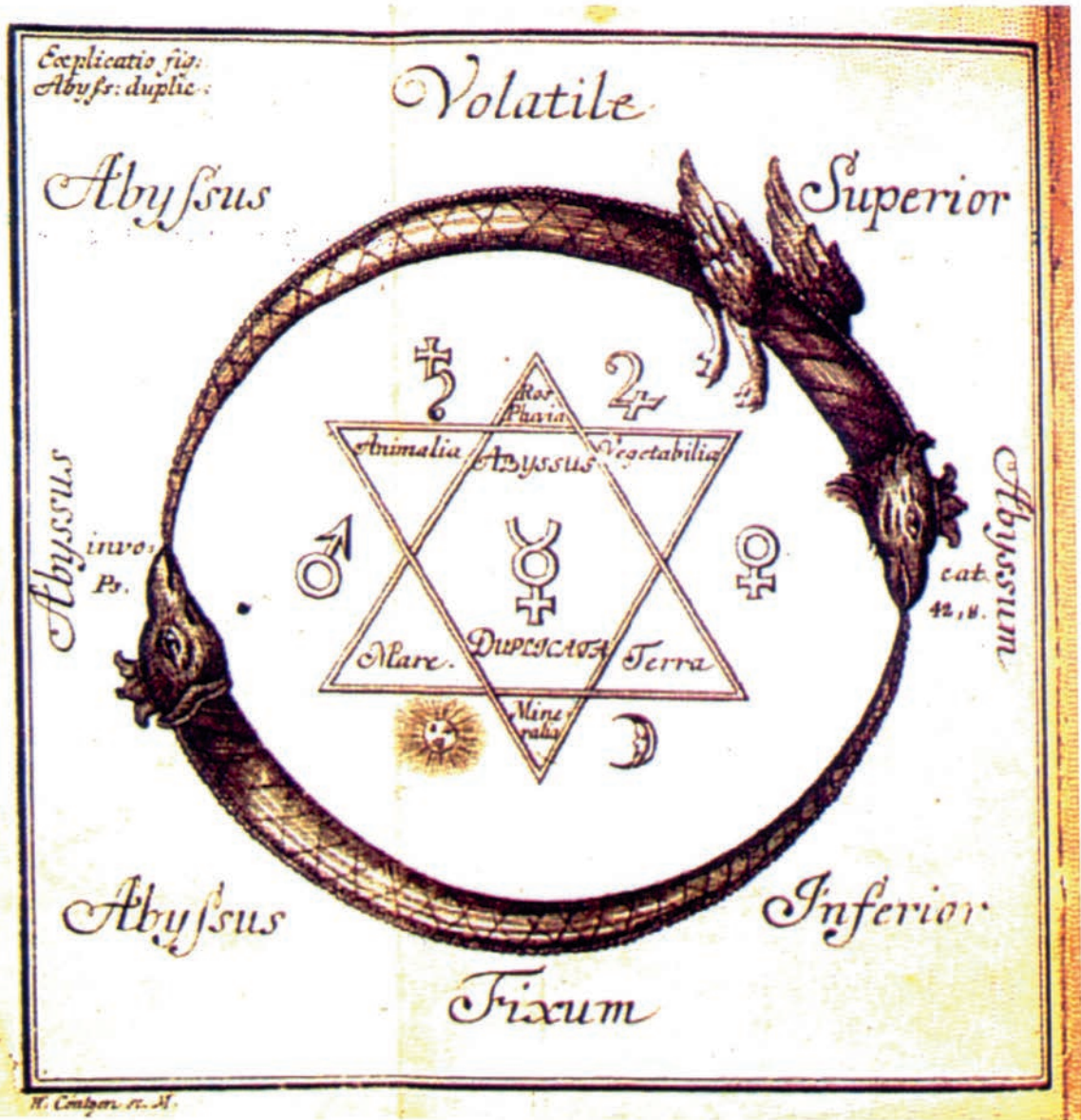
strutturali o funzionali. Individuate queste simiglianze, vengono elaborati modelli tipologici (o fenomenologici) generali" in modo tale da orientare la ricerca. Tali modelli sono mere astrazioni rispetto ai fatti concreti e come tali vanno trattati: il modello finale, proprio perché frutto di una serie di astrazioni generalizzanti, non è presente di fatto in forma pura in nessuna cultura. La comparazione non ci serve né per stabilire quali siano in una cultura gli elementi nuovi e vivi e quali quelli vecchi, intesi come sopravvivenze del passato; né ci serve per capire quale sia l'origine da cui tutto ha avuto inizio. Il problema non è risalire per ogni elemento culturale all'origine (un falso problema, quello dell'origine), ma è ricostruire il processo storico particolare e ben documentato storicamente, distinguendo gli elementi nuovi da quelli antichi al fine di cogliere come gli elementi antichi siano stati utilizzati e rivitalizzati nel contesto di quella determinata cultura per ottenere nuovi valori e significati.

La fenomenologia resta, comunque, una semplice funzione orientativa della ricerca, utile per rinvenire non le convergenze fra culture, ma per far risaltare le particolarità, le differenze esistenti fra loro. In tal modo, potremo cogliere, tramite la ricerca storica, la logica interna di ogni cultura indagata e non di tutte in generale. Poiché, lo si ribadisce, i modelli sono solo una fonte di riferimento per ricerche storiche particolari.

Lo scopo della ricerca è vanificare ogni tipologia e privilegiare la differenza.

L'oggetto della "storia delle religioni" è la cultura nel suo insieme, non un oggetto particolare, la religione. Né tantomeno, il suo oggetto è la religione intesa come elemento separato dagli altri di una data cultura, dotato di alcune particolarità speciali e per questo motivo da trattare separatamente.

Possiamo, quindi, dire che ciò che contraddistingue la storia delle religioni non è il suo oggetto di indagine, bensì il fatto che è un metodo, un obiettivo. Il metodo è il comparativismo storico e l'obiettivo è una storicizzazione la più spinta possibile per ottenere un livello maggiore di coscienza storica.



Lo scopo non è tanto di ricostruire la religione oggetto di indagine, bensì quello di mettere in dubbio le nostre categorie di giudizio relativizzandole alla nostra cultura; non per abbandonarle e giungere ad uno scetticismo di comodo, ma per possederle in modo meno ingenuo e più consapevole.

Per questo non è possibile una storia della religione confessionale (così come accade nei saggi di fenomenologia delle religioni di Julien Ries raccolti in “Le costanti del sacro”, o nel libro di Pio Colonnello e Pasquale Giustiniani “Ragione e Rivelazione”).

Al contrario, la fenomenologia della religione commette l'errore basilare di voler ricostruire, tramite il dato storico, le strutture costanti di tutte le esperienze religiose, anche le più diverse tra loro; e di voler descrivere gli atteggiamenti umani presenti in tutte queste esperienze in modo tale da mostrare come queste siano manifestazioni particolari di una realtà o di una struttura comune a tutte. Per fare ciò, la fenomenologia trasforma i modelli fenomenologici da concetti in realtà concrete, spiegando così ciò che è storico ricorrendo al metastorico. La fenomenologia della religione cercando ciò che è costante tende ad appiattare nella omologazione i popoli e le culture diverse; invece di cercare proprio le diversità e l'origine di tali diversità attraverso il dato storico.

Il mito, il rito e le concezioni dell'aldilà sono i temi culturali. Sono i percorsi tramite i quali si è formata la storia delle religioni.

Praticamente presso tutti i popoli riscontriamo racconti su esseri non umani dotati di poteri straordinari, le cui azioni si svolgono sempre in un passato lontano e che hanno contribuito a formare il mondo. Il mondo attuale e quello mitico non sono lontani fra loro per motivi cronologici, ma per motivi qualitativi: in quel tempo lontano, nel tempo mitico, erano possibili cose che oggi non sono più realizzabili. Il mondo di cui questi personaggi sono protagonisti è un mondo in divenire, senza regole, in preda al caos. Con l'azione straordinaria di questi soggetti mitici il mondo esce dal caos e si forma nel modo e con le regole in cui oggi è. Il mondo di oggi

è il risultato immutabile di azioni compiute da soggetti straordinari nel tempo mitico. Poiché il mondo di oggi è immutabile le azioni mitiche sono inattuali. Per questo i riti saranno rivolti sempre a soggetti che la cultura reputa in grado di poter intervenire nel mondo presente (li si chiama per nome in modo tale che abbiano una connotazione, per stabilire con loro un rapporto diretto e per controllarli sul piano simbolico), non a soggetti (per esempio, il cosiddetto deus otiosus) che hanno terminato la loro funzione creativa e sono di fatto a-funzionali.

Il racconto di un mito si riferisce all'origine di qualche cosa che è fondamentale, rilevante per la cultura di riferimento del mito indagato. Per questo motivo, ogni mito ha significato nell'ambito della mitologia di cui fa parte integrante. Ogni cultura singolarmente intesa stabilisce ciò che è immutabile per i suoi criteri utili alla sua propria definizione e sopravvivenza.

Tutti i miti – tranne quelli escatologici che si rivolgono al futuro, ma che presuppongono sempre la fine del tempo presente – si riferiscono ad un tempo passato che oggi non si può più modificare. La cultura che elabora il mito vi inserisce tutto ciò che per la sua stabilità è necessario che sia immutabile e per sempre intellegibile: sottraendo la realtà al caso, la società di riferimento la può controllare e vi si adatta. In tal modo, fonda se stessa e le condizioni per sopravvivere.

Un mito non è oggetto di fede da parte dei componenti della cultura cui si riferisce. Infatti, la verità del mito dipende dal fatto che lo si racconta. E ogni volta che lo si racconta può verificarsi una versione diversa dello stesso mito. E una versione non contraddice l'altra, né è più vera dell'altra. Sono tutte egualmente vere nella misura in cui trovano la loro funzione nel contesto in cui vengono raccontati. Come il termine religione anche il termine fede è propriamente occidentale e nello specifico legato alle mutazioni culturali introdotte dal cristianesimo. E' una scelta arbitraria della cultura di riferimento quella di stabilire tramite il mito ciò che è

è il “dire” del mito) si contrappone ciò che invece si vuole mutabile”. Trattasi dello spazio dell’esistenza umana, naturale e sociale sul quale si ritiene che si possa agire tramite il rito (il “fare” del rito).

“Un rito è un’azione o un insieme di azioni che vanno svolte in un modo preciso e sempre uguale a se stesso. Si potrebbe dire, ma ricordiamo che trattasi di un pattern, di un modello astratto, che il rito si distingue in tre fasi: una fase di “allontanamento” (inserimento di una frattura tra la realtà normale ed una realtà diversa, destorificata); la fase di “margine”, in cui si realizzano condizioni diverse da quelle reali (per esempio, ai candidati vengono inflitte alcune pene corporali); la fase di riagggregazione o ritorno alle condizioni normali. Il rito in tutte e tre le fasi media un passaggio, una crisis, superando la quale si entra in una realtà nuova. Il rito non è un doppione della natura, non esprime soltanto la consapevolezza umana dei cambiamenti naturali. Per esempio, l’iniziazione, intesa come passaggio dallo status di bambino a quello di adulto, rappresenta non solo un passaggio di condizione per i giovani ma anche un rinnovamento per la società stessa. Durante il rito iniziatico ai giovani vengono insegnati i riti e i miti del popolo cui appartengono; viene indicata loro la distinzione tra mito e rito secondo i criteri della società di appartenenza e mediante questi vengono loro trasmessi i valori fondamentali della loro civiltà.

Il compito delle iniziazioni è insomma quello di culturalizzare i giovani; di sottrarre i giovani alla condizione naturale per farli diventare membri della loro cultura (ed ogni singola cultura definirà a suo modo ciò che intende per natura e per cultura). Le iniziazioni costruiscono il cosmo sociale agendo sul materiale umano destorificandolo.

Il rito è, quindi, un procedimento mediante il quale si sottraggono momenti e fenomeni di importanza esistenziale al dominio della natura e della contingenza per inserirli nell’esistenza di gruppo. E’ un atto di creazione che costruisce la realtà “culturale” sottraendo alla realtà naturale. Non è finzione. Di fatto, anche il rito, come il mito destorifica. Nel caso specifico destorifica la crisi, cioè

la sottrae al naturale (sul quale l’uomo non ha potere) e la inserisce sul piano protetto della cultura. Il rito, l’agire rituale, per questo motivo è sacro, proprio perché si oppone all’agire profano caratterizzato dalla mutevolezza delle azioni quotidiane. “Il mito ha per oggetto la realtà immutabile e si esprime in varianti mitiche ognuna diverse dalle altre; il rito invece ha per oggetto la realtà contingente, mutabile ed è pertanto visto come immutabile: la sua immutabilità, il suo rimanere sempre uguale a se stesso nelle innumerevoli ripetizioni, è la condizione per poter controllare il divenire storico. La sacralità del rito, come quella del mito, non deriva da un particolare carattere mistico o religioso: per sacralità intendiamo semplicemente una realtà che, poiché ritenuta importante, non muta”.

Nelle culture primitive i riti possono essere effettuati da chiunque, ma nelle cosiddette culture superiori la tendenza è il formarsi di personale specializzato a compiere i riti. Tali soggetti, detti operatori rituali, si distinguono dagli altri componenti della medesima società perché oltre al rito di iniziazione comune a tutti gli elementi di quella società, ne hanno vissuta un’altra che li distingue dagli altri e li connota. Nel senso che sono, di fatto, i sostituti nell’attualità dei soggetti mitici: questi erano in grado di operare nel tempo mitico, quelli sono capaci di operare nel presente e di trasformarlo. Questa simiglianza spiega anche il motivo per cui si distinguono dagli altri uomini vestendo in maniera diversa, mangiando certi cibi, assumendo atteggiamenti sessuali diversi, etc.

Di norma, nelle teorie intorno al mito e al rito troviamo che i due termini sono uniti e complementari fra loro, insieme costituenti fondamentali di una religione. In questa ottica, il primo giustificerebbe il secondo e questo a sua volta presupporrebbe una teoria o “credenza” che dia valore alle esecuzioni. E’ nell’ambito di questa dinamica che è nata l’irrisolta questione se sia il mito a predecere il rito o viceversa. Sfuggiremo da tale sterile discussione se considereremo mito e rito non come due elementi costanti, categorie oggettive

e universali, e in quanto tali sempre presenti e rinvenibili in tutte le religioni, bensì semplici criteri interpretativi. Per questo motivo, preferiremo parlare di “funzione del mito” e “funzione del rito”.

La funzione mitica e quella rituale hanno in comune che entrambe danno luogo ad un passaggio. Il mito permette il passaggio dal pre-cosmico, dal caos e dal preistituzionale al cosmico, all’ordinato e all’istituzionale; il rito dà origine ad una situazione nuova rinnovata rispetto alla mutevole realtà precedente. In entrambi i casi affrontano una crisi. Il mito la risolve fondando la realtà attuale come realtà dotata di valore. Il rito, invece, trasforma la realtà ritenuta inaccettabile indirizzando verso il fine specifico del rito (di iniziazione, d’offerta primizia, di preghiera e di invocazione, di festa).

Il mito e il rito realizzano, pertanto, in modo differente forme destoricizzate che ordinano il reale.

La creazione di un sistema simbolico avviene sempre a livello inconsapevole: i componenti della cultura quando elaborano i loro simboli non mettono in atto azioni coscientemente indirizzate al raggiungimento di un determinato scopo esplicito. Questi simboli hanno una causa e una spiegazione. Hanno una loro logica interna - che lo studioso dall’esterno può cogliere - ma sono, questi, elementi che non sono presenti alla coscienza del soggetto coinvolto; sono precedenti ad ogni razionalizzazione. Se fossero presenti, il simbolo stesso svanirebbe. Ciascun uomo nasce all’interno di un sistema simbolico prefissato. Un esempio sopra tutti, il linguaggio: così determinante sia per la dinamica del mito che per quella del rito. Ma si pensi anche agli usi, ai costumi e alle tradizioni di una cultura. Tutti questi elementi conferiscono valore alle azioni dell’uomo e gli consentono di orientarsi nel mondo. Tali simboli sono posti dalla cultura arbitrariamente rispetto alla natura per ordinarla e dargli significato secondo una logica ed una necessità interne alla cultura che le crea (fine dello Strutturalismo è quello di indicare quali siano le regole in cui si organizzavano tali sistemi). La capacità di essere presenti nel mondo, di avere coscienza dell’ambiente in cui ci si muove e di

intrattenere rapporti sociali adeguati e duraturi, insomma, di essere in possesso della propria “presenza” nel mondo non è un valore acquisito una volta per sempre, ma è frutto di una conquista quotidiana. Tale “presenza” è continuamente minacciata. “Una delle funzioni della trama simbolica che costruisce la cultura è allora quella di realizzare attorno alla “presenza” una sorta di rete di protezione, consentendole di scaricare in forme culturalmente accettate (anziché nella pazzia o in comportamenti distruttivi) la tensione accumulata e di dare sfogo significativo al mostruoso, all’inatteso, all’irrazionale, all’insignificante”, impedendo un crollo morale e una perdita di tensione.

La crisi viene anticipata ritualmente e risolta sul piano destoricizzato ancora prima che si manifesti. In questo modo il simbolismo rituale con la sua funzione destoricizzante libera e favorisce l’attività quotidiana su cui si fonda l’esistenza umana.







### Bibliografia

- Angelo, B.** (1985). *I greci e gli dei*. Liguori Editore.
- Benjamin, W.** (1997). *Sul concetto di storia*. Einaudi.
- Brelich, A.** (1995). *Introduzione alla Storia delle religioni*. i, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
- Coupe, L.** (1999). *Il Mito - Teorie e storie*. Donzelli Editore.
- Eliade, M.** (1971). *Mefistofele e l'androgine*. Edizioni mediterranee.
- Eliade, M.** (1976). *Miti, sogni e misteri*. Rusconi.
- Eliade, M.** (1974). *Mito e realtà*. Rusconi.
- Eliade, M.** (1957). *Trattato di storia delle religioni*. Bollati Boringhieri.
- Filoramo, G.** (2004). *Che cos'è la religione - Temi metodi problemi*. Einaudi.
- Filoramo, G.** (2012). *La filosofia di fronte alla pluralità delle religioni*. Aracne.
- Filoramo, G.** (1994). *Le vie del sacro*. Einaudi.
- Frazer, J. G.** (1986). *Note sul "Ramo d'oro"*. Adelphi.
- Hadot, P.** (2007). *Wittgenstein e i limiti del linguaggio*. Bollati Boringhieri.
- Hermeneutica**, Annuario di filosofia e teologia. (2011). *Attualità del mito*. Morcelliana.
- Husserl, E.** (2008). *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Il Saggiatore.
- Jacobson, R.** (1971). *Saggi di linguistica generale, Il farsi e il disfarsi del linguaggio: linguaggio infantile e afasia*. Einaudi.
- Jesi, F.** (2011). *Cultura di destra*. Nottetempo.
- Jesi, F.** (1973). *Mito*. Enciclopedia filosofica ISEDI.
- Leeuw, G. v.** (1975). *Fenomenologia della religione*. Bollati Boringhieri.
- Marini, S.** (1989). *Etica e religione nel 'primo Wittgenstein'*. Vita e pensiero edizioni.
- Menicocci, M.** (2008). *Antropologia delle religioni*. Edizioni Altravista.
- Moretti Giampiero, a. c.** (1983). *Dal simbolo al Mito, volumi 1 e 2*. Spirali Edizioni.
- Otto, W. F.** (1993). *Il mito*. Il melangolo.
- Pettazoni, R.** (1957). *L'Essere supremo nelle religioni primitive (L'onniscienza di Dio)*. Einaudi.
- Ries, J.** (2008). *Le costanti del sacro - Mito e rito, Vol IV*. Jaca Book .
- Sabbatucci, D.** (1978). *Il mito, il rito e la storia*. Bulzoni Editore.
- Sabbatucci, D.** (1987). *Sommario di storia delle religioni*. Bagatto Libri.
- Strauss, C. L.** (1958). *Antropologia culturale*. Il Saggiatore.
- Strauss, C. L.** (2010). *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore.
- Strauss, C. L.** (1980). *Mito e significato*. Il Saggiatore.
- Untersteiner, M.** (1991). *Fisiologia del mito*. Bollati Boringhieri.
- Wittgenstein, L.** (1974). *Trattato logico-philosophicus*. Einaudi.



## La Geometria solstiziale dei due San Giovanni e la geometrizzazione della Loggia

Fr. Domenico Marfia



Il Solstizio d'estate, come sappiamo, è festa cara non solo alla Massoneria Universale, ma anche a tutte le società che si ispirano ad una tradizione esoterico-iniziatica.

Tra queste, le scuole dei filosofi greci, la Scuola di Atene e, prima ancora, la Scuola di Pitagora.

Mi permetto di citare anche la Biblioteca di Alessandria d'Egitto che, se pur non si possa considerare una scuola di carattere iniziatico, era composta da molti iniziati ai misteri di provenienza neo platonica, che hanno raccolto, custodito e studiato tutto sul sapere esoterico-iniziatico racchiuso negli scritti ermetici tramandati dalle antiche civiltà.

Questa particolare ricorrenza del Solstizio d'estate con il suo diametralmente opposto Solstizio d'inverno, ha avuto nei secoli e nelle varie religioni i rispettivi alter ego, come ad esempio il Dio Giano Bifronte per gli antichi romani, e i due San Giovanni per la religione cristiana, figure che se pur hanno velato la vera ricorrenza solstiziale non hanno però di fatto alterato nei secoli l'originale valore esoterico che le varie culture arcaiche attribuivano a questi eventi solari, che, se pur in modo celato, ne hanno tramandato il valore e l'importanza soprattutto alle generazioni di iniziati che si sono succeduti fino ai giorni nostri. Grazie al potere di trasmissione di antiche *conoscenze* ed *esperienze*, acquisito con l'iniziazione, ci è stato possibile metterci alla ricerca di una verità di cui solo intuitivamente, in

un primo stadio del nostro percorso, riuscivamo a percepire, ma che grazie alla continua ricerca esoterica e alla conseguente introspezione riusciamo oggi a percepirne la possibile forma e struttura.

Mi limiterò in questa sede ad affrontare un aspetto particolare che ho riscontrato durante le mie ricerche: quello della forma e della struttura, ovvero della Geometria, che a mio parere è la trasmissione originale, principale, della conoscenza esoterica di queste particolari ricorrenze a cui abbiamo già accennato. Perché la Geometria?

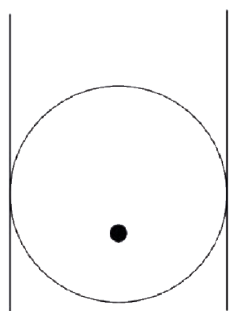
Il nostro rituale è impregnato di Geometria, i nostri movimenti sono Geometria, la vibrazione del suono delle nostre parole formano delle geometrie e anche la risposta alle nostre percezioni è Geometria.

I nostri rituali ci chiedono di approfondire la conoscenza dei filosofi greci e delle sette Arti Liberali. Questa richiesta allude alla conoscenza della Geometria. Platone all'ingresso della Scuola di Atene fece scrivere "*non entri nessuno che non conosca la geometria*", o secondo altre traduzioni "*non entri nessuno che non sia Geometra*", da ciò si comprende il valore che Platone attribuiva alla Geometria quale base per la comprensione dei misteri a cui questa scuola iniziava.

L'iconografia solstiziale di seguito illustrata, presa dal Blog massonico "*Freemasons for Dummies*", vede raffigurati i due San Giovanni, il Battista a sinistra e l'Evangelista a destra, il VLS, il Punto all'interno di un cerchio e due rette parallele verticali tangenti la circonferenza del cerchio, ai cui lati sono raffigurati e due San Giovanni.



In questa icona oltre alle due figure dei santi possiamo chiaramente distinguere, così per come illustrato precedentemente, delle figure geometriche: un punto al centro di un cerchio e due rette parallele tangenti la circonferenza del cerchio.



(fig. 1)

Questa medesima Geometria la ritroviamo anche nel nostro rituale, essa infatti è raffigurata nella Tavola di Tracciamento del Primo Grado ed è anche descritta nella spiegazione alla Tavola: “[...] In tutte le Logge regolari, correttamente formate e costituite, c’è un punto all’interno di un cerchio, attorno al quale i Fratelli non possono errare; questo cerchio è limitato fra Nord e Sud da due grandi linee parallele, una che rappresenta Mosè e l’altra Re Salomone, sulla parte superiore di questo cerchio poggia il VLS, che sorregge la Scala di Giacobbe, la cui cima raggiunge il Firmamento, se noi avessimo dimestichezza con quel Sacro Libro e aderenza alle dottrine ivi contenute, come lo sono quelle parallele, questo ci condurrebbe a Colui che non ci ingannerebbe, né tollererebbe inganno. Nel percorrere questo cerchio dobbiamo necessariamente toccare entrambe queste linee parallele, così come il volume VLS; e finché un muratore si mantiene in questi limiti egli non può sbagliare[...]”.



Quindi, ritroviamo la medesima Geometria e la medesima citazione del VLS posto sulla parte alta del cerchio, ma riferimenti biblici diversi: Mosè e Salomone al posto di San Giovanni Battista e di San Giovanni l’Evangelista. Sostanzialmente Mosè e Salomone alludono all’Antico Testamento, mentre i due San Giovanni al Nuovo. L’avvicinarsi di queste figure si può far rientrare nell’evoluzione cronologica delle vicende del cristianesimo, dal passaggio dall’Antico Testamento al Nuovo, e quindi all’avvento del Messia Gesù Cristo.

Evoluzione questa che però non ha intaccato l’integrità del rituale massonico che ha difatti mantenuto quale cardine di riferimento l’Antico Testamento, né ha mutato, ma anzi ha conservato, l’originale valenza esoterica dei Solstizi e della simbologia grafica a cui le antiche civiltà si ispiravano.

Questo passaggio del rituale, concentra, a mio personale avviso, la conoscenza esoterica primordiale che sottintende la Geometria da cui partono e si diramano i vari saperi e conoscenze iniziatiche. Infatti, soffermandoci esclusivamente sul cerchio con il punto al centro, questa figura geometrica la si ritrova nelle varie civiltà che ci hanno preceduto e di cui abbiamo ricevuto i nostri insegnamenti esoterici, come ad esempio gli Egizi, che inquadravano i loro dei in modo sistematico all’interno del mito della creazione. Un esempio di tale sistemazione si trova nel mito di Heliopolis, che racconta come all’inizio vi fossero le acque primordiali, Nun, e che dall’oscurità di queste nacque su di una collina, tramite un atto di autocreazione, Ra. In quel momento non esistevano ancora né terra né cielo e Ra racchiudeva in sé entrambi i generi, quello maschile e quello femminile. Da un atto di autogenerazione di Ra ad On (ora Heliopolis) nacquero due gemelli, Shu e Tefnut. Shu diventò il Dio dell’aria e Tefnut la Dea dell’umidità. Il risultato è che da una sola divinità se ne ottennero tre. Il caos terminò e apparve per la prima volta la luce. Poiché il sole, fonte della luce, era visibile in tutto il paese, Ra fu adorato col nome di Dio Sole in tutto l’Egitto.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Farid Atiya, L’Antico Egitto, Farid Atiya Editore, Cairo (Egitto) 2006

Ra è spesso rappresentato simbolicamente da un occhio (l'occhio di Ra, l'occhio divino), e i simboli con cui viene identificato il disco solare o il simbolo **☉**, simbolo astronomico del sole composto da un cerchio con un punto nel centro.<sup>2</sup>

È opportuno, arrivati a questo punto, chiarire quest'idea del significato del Centro citando direttamente René Guénon e farci trasportare all'interno del Centro proprio dalle sue parole tratte da 'L'idea del Centro nelle tradizioni antiche: "[...] Per i moderni, infatti, questa idea non evoca più immediatamente tutto ciò che vi scorgevano gli antichi... Il Centro è, prima di tutto, l'origine, il punto di partenza di tutte le cose; è il principio principale, senza forma e senza dimensione, dunque invisibile, e, di conseguenza, la sola immagine che si possa dare dell'Unità primordiale. Da esso sono prodotte, per irradiazione, tutte le cose, come l'Unità produce tutti i numeri, senza che la sua essenza ne sia modificata o intaccata in alcuna maniera. Vediamo qui un parallelismo completo fra due modi di espressione: il simbolismo geometrico e il simbolismo numerico, tanto che possono essere usati indifferentemente e si può passare da uno all'altro nella maniera più naturale. ... il Punto centrale è il Principio... (il "Fiat Lux della Genesi), ... La rappresentazione più semplice dell'idea da noi appena formulata è il punto all'interno del cerchio... Il punto è l'emblema del Principio, il cerchio quello del Mondo. È possibile far risalire l'uso di questa raffigurazione a una qualsiasi origine nel tempo, poiché la si incontra frequentemente su oggetti preistorici; indubbiamente bisogna scorgervi uno dei segni che si ricollegano direttamente alla tradizione primordiale. Talvolta il punto è circondato da più cerchi concentrici, che sembrano rappresentare i diversi stadi o gradi dell'esistenza manifesta, disponendosi gerarchicamente secondo la loro maggiore o minore distanza dal Principio primordiale. Il punto al centro del cerchio è stato anche assunto, e probabilmente sin da un'epoca assai remota, come una figura del sole, perché esso nell'ordine fisico è il Centro o il <Cuore del Mondo>; e tale figura è rimasta sino ai giorni nostri come segno astrologico e astronomico usuale del sole.

*Forse per questa ragione la maggior parte degli archeologi, dovunque incontrano questo simbolo, pretendono di assegnarli un significato esclusivamente <solare>, mentre esso ha in realtà un senso ben altrimenti vasto e profondo; dimenticando, o ignorando, che il sole, dal punto di vista di tutte le tradizioni antiche, è in sé soltanto un simbolo, quello del vero <Centro del Mondo> che è il Principio divino[...]*".

In quest'ultimo passaggio, Guénon afferma che il sole è solo un simbolo, o per meglio dire che la figura del Punto al Centro della circonferenza è un simbolo che non rappresenta solo il sole, ma anche è soprattutto il **Centro del mondo che è il Principio divino**. Quindi, iniziamo a dissociare la figura geometrica del punto all'interno del cerchio quale raffigurazione esclusiva solare e iniziamo ad attribuirle una valenza esoterica ancora più esclusiva, che rispecchia pienamente la concezione geometrica euclidea del Punto quale inizio e principio di tutto.

Nel Buddismo Tibetano il monosillabo **OM** (o **AUM**) è il simbolo più denso di significato, uno dei più potenti della tradizione induista. L'OM è il suono primordiale e "non udibile". Questa sillaba sacra è il simbolo della divinità, intendendo dare alla parola "simbolo" il suo significato più intenso: l'OM esprime la divinità all'esterno e la realizza nella dimensione interiore dell'Anima. È sinonimo di "Soffio creatore". Il mantra (e tale è l'OM) è un suono dotato di un'energia straordinariamente efficace ai fini della trasformazione Spirituale. Il valore quasi magico del mantra OM si rifà alla concezione induista (e non solo induista) secondo la quale il suono è all'origine dell'intero Cosmo. La parola che esprime l'Essere con un suono è non solo questo essere specifico, ma anche l'Essere da cui tutto ha origine ed in cui tutto si riassume. Stesso valore di Origine ha il Suono nella tradizione ebraica, coranica, vedica, mesopotamica, cinese, tibetana ecc.; in particolare, l'OM è stato avvicinato alla parola ebraica Amen - adottato poi dalla liturgia cristiana - simbolo del Soffio creatore evocato affinché la preghiera venga esaudita.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Ra - Wikipedia

<sup>3</sup> <http://www.nonsolotibetano.it/home/thangka/mandala-om>



E non a caso in questo indumento rituale tibetano vediamo raffigurato un Mantra circolare con due nastri rossi verticali che ricordano in qualche modo le due rette parallele tangenti il cerchio, così per come raffigurate nel rituale massonico.

Altro particolare da rilevare è che il cerchio risulta inscritto in un quadrato e questa Geometria la vedremo apparire anche più avanti nelle nostre costruzioni geometriche che andremo ad eseguire.

Va comunque precisato che il simbolismo dell'Om è, ovviamente, un punto all'interno di un cerchio.



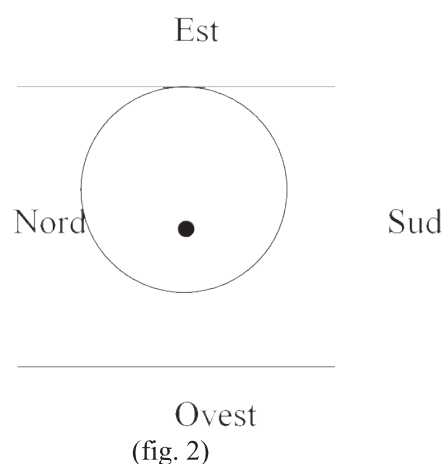
Questo importante simbolo geometrico lo ritroviamo espresso, in forma ermetica e criptata, oltre che raffigurato nella Tavola di Tracciamento di Primo grado, anche nella *Spiegazione della Tavola di Tracciamento del Primo Grado*, allorquando definisce la forma della Loggia: “[...]Permettetemi, anzitutto, di indirizzare la vostra attenzione sulla **forma della Loggia**: un parallelepipedo di lunghezza da Est a Ovest, larghezza da Nord a Sud, di ampiezza dalla superficie della terra al suo centro e alto come il cielo.[...]”

Probabilmente tutti, io certamente, abbiamo sempre associato il parallelepipedo citato in questo passaggio ad una figura con base rettangolare, forse per una associazione mentale con il Tempio di Salomone, ma cerchiamo di dare un'interpretazione geometrica corretta ai passaggi del rituale e a costruire insieme l'immagine della Loggia.

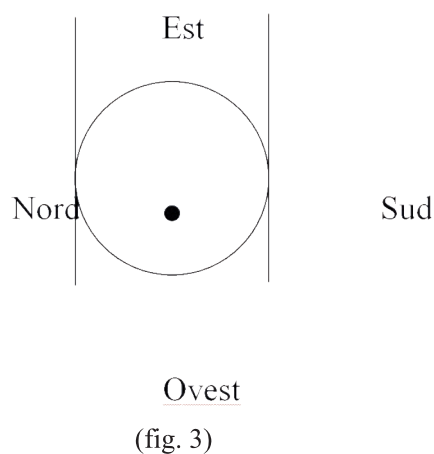
Forma della Loggia:

1) “Un parallelepipedo di lunghezza da Est a Ovest, larghezza da Nord a Sud”.

Iniziamo con il disegnare un cerchio che simbolicamente rappresenta la Terra, che come tutti sappiamo è di forma sferica, quindi la sua proiezione su un qualsiasi piano, sia esso orizzontale o verticale, è un cerchio. Dopo aver fatto ciò inseriamo i riferimenti dei quattro punti cardinali;

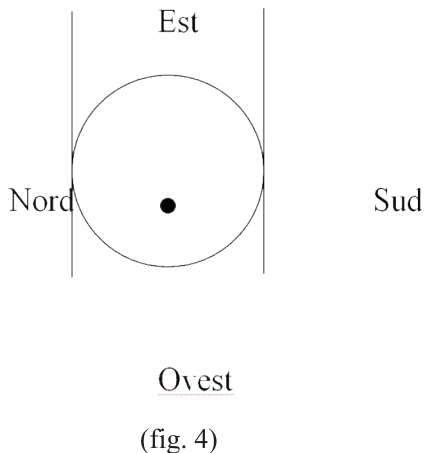


Per definire il confine del piano assegnato, “lunghezza da Est a Ovest”, tracciamo delle rette alle estremità dei due punti cardinali.



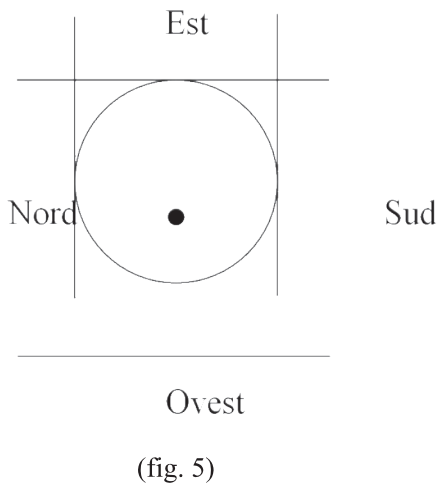
Lo stesso facciamo per la definizione della “larghezza da Nord a Sud”, tracciando altre due rette passante per i due punti cardinali e pertanto tangenti la

circonferenza del cerchio.



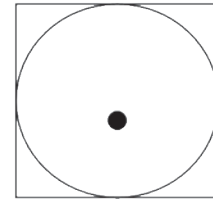
(fig. 4)

Sovrapponiamo ora le due immagini riferibili alla lunghezza e alla larghezza della Loggia, che come avrete potuto notare riproducono il Punto al centro della circonferenza con due rette tangenti, che altro non è che lo schema base descritto nel Rituale Emulation, nonché quello raffigurante l'icona solstiziale dei due San Giovanni da cui siamo partiti.



(fig. 5)

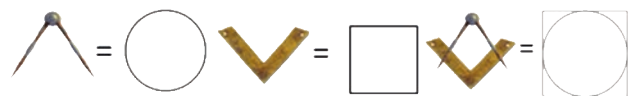
Abbiamo così tracciato i confini del *piano orizzontale* assegnati dal rituale e precisamente la *lunghezza* e la *larghezza* del *parallelepipedo* corrispondenti alle dimensioni della Loggia sul piano orizzontale, che è di base quadrata, ottenendo così una nuova figura geometrica anche questa con forte valenza simbolica composta dal Punto, dalla circonferenza e da quattro rette che formano un quadrato.



(fig. 6)

Prima di proseguire con la trattazione e passare dal *piano orizzontale* al *piano verticale*, senza entrare in merito al simbolismo del cerchio e del quadrato che significherebbe solo un ripetere concetti già espressi da illustri esoteristi e studiosi di Geometria Sacra (a tal proposito consiglio di leggere Guenon), voglio solo mettere in evidenza una rappresentazione geometrica elementare, sempre presente nei nostri lavori, che racchiude in se l'essenza di quanto fin'ora detto e di quanto andremo a dire.

Espongo solo con immagini questo concetto riferito a due attrezzi da lavoro fondamentali per l'Iniziato Massone che daranno un impulso ad apprezzarne sempre di più il loro valore esoterico.



(fig. 7)

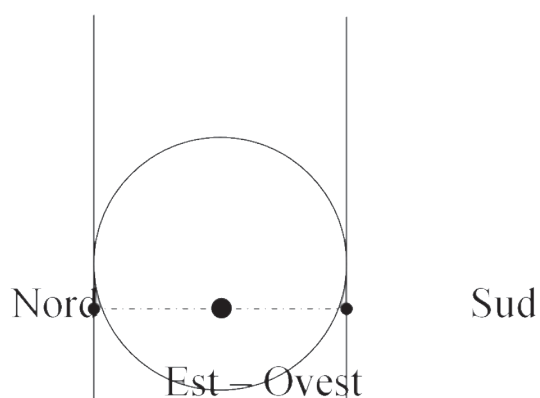
Il Compasso, la Squadra e le rispettive figure geometriche a cui alludono, che lascio alle vostre speculazioni in riferimento ai tre gradi iniziatici.

Prima di lasciare il *piano di lavoro orizzontale* ci terrei a far notare che le figure 3 e 4 risultano essere formate dalla medesima Geometria della figura 1, che si riferisce ai due San Giovanni, ma anche e soprattutto a quella contenuta nella Tavola di Tracciamento del Primo Grado, pertanto a Mosè e Re Salomone.

Passiamo adesso al piano verticale:

2) “*ampiezza dalla superficie della terra al suo centro e alto come il cielo*”

Per definire gli ulteriori limiti assegnati, poiché appartengono *al piano verticale*, proiettiamo il nostro grafico in sezione, avremo così che il piano orizzontale del grafico precedente è la linea tratteggiata che passa per Nord ed Sud, intersecando il Punto centrale a cui corrispondono l'Est e l'Ovest. Proiettiamo ora due rette parallele, tangenti la circonferenza nei punti corrispondenti al Nord ed al Sud che definiscono l'ampiezza massima raggiungibile vista la sfericità della Terra (fig. 4).



(fig. 8)

Come si può notare sia nelle figure 3 e 4, come anche nella figura 8 abbiamo ottenuto la medesima simbologia riportate nel rituale: il Punto al Centro di cerchio con due rette parallele tangenti la circonferenza.

Proseguendo per gradi:

- *“ampiezza dalla superficie della terra al suo centro”*

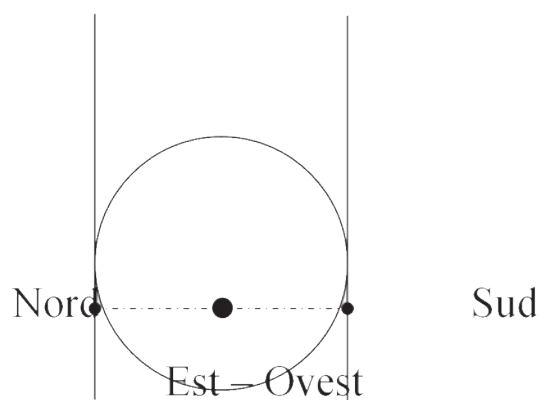
Ancora una volta viene enfatizzato il valore del centro e della circonferenza per definire l'ampiezza della Loggia.

Per una più facile comprensione della costruzione geometrica che andremo ad eseguire, prenderemo in esame solo la parte superiore della circonferenza del cerchio, ma è chiaro che la medesima costruzione sarà possibile realizzarla anche nella porzione inferiore della circonferenza. Dovremo, pertanto, immaginare la nostra costruzione geometrica in modo speculare rispetto all'asse Nord-Sud.

Viene da se la citazione alla Tavola Smeraldina di

Ermene Trismegisto: *“Cio' che e' in basso e' come cio' che e' in alto, e cio' che e' in alto e' come cio' che e' in basso, per compiere i miracoli della Cosa-Una. Come tutte le cose sono sempre state e venute dall'Uno, per mediazione dell'Uno, così tutte le cose nacquerò da questa Cosa Unica per adattamento”*.

La definizione di ampiezza, che il rituale definisce *dalla superficie della terra al suo centro*, pone il *piano orizzontale*, precedentemente costruito, che in questo sviluppo verticale corrisponde ad una linea orizzontale e precisamente alla retta che si estende da Nord a Sud che definisce la *lunghezza* della Loggia, quale base della Loggia passante per il centro, per cui ipoteticamente seziona la sfera in due metà perfettamente uguali.



(fig. 9)

Il successivo passaggio per la costruzione geometrica della Loggia è la definizione dell'altezza: *alta quanto il cielo*.

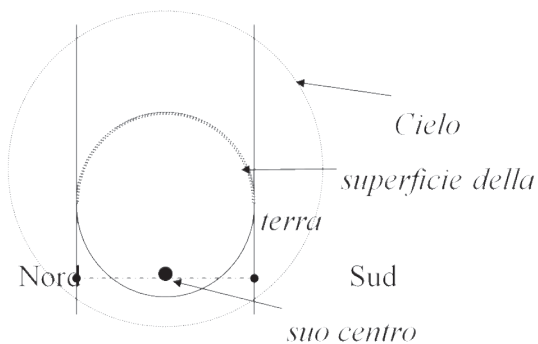
La definizione di *alta quanto il cielo* è molto aleatoria, per geometrizzare questo concetto facciamo riferimento al criterio di raffigurazione usato nel Medioevo e nel Rinascimento, quello di rappresentare il cielo con un'ulteriore circonferenza concentrica al cerchio raffigurante il pianeta Terra.





Matfre Ermengau de Bézier (13 ° -14 ° secolo) *Le breviari d'amor*, il 14 ° secolo Londra, British Library, Ms. 19.CI Reale, f. 50R

Aggiungiamo quindi al nostro disegno un cerchio concentrico al primo.

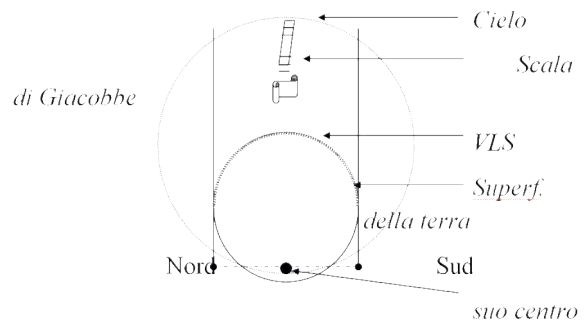


(fig. 10)

Il riferimento al cielo, al contrario degli altri limiti imposti dal rituale, è un confine meno valutabile, non certo, ma variabile, quindi questa distanza è la motivazione per cui il rituale usa il termine di parallelepipedo generico e non cubico o rettangolare, in quanto, per definizione, il parallelepipedo è un *Prisma delimitato da 6 parallelogrammi uguali e paralleli a coppie*, ovvero in termini più comprensibili ha i lati opposti paralleli fra loro. Questa distanza consente ad ogni entità di costruire il proprio parallelepipedo, ovvero di intercettare l'altezza e quindi la distanza dal Divino, in base alle proprie capacità intuitive che consentono

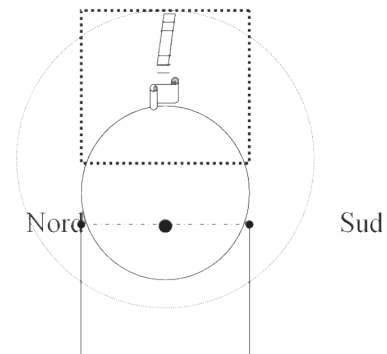
all'iniziato di raggiungere la Luce per mezzo di quella Scala che è posta sopra il VLS e che consente di ascendere alla Verità ed alla Conoscenza. Non a caso questa Scala è composta da molti gradini, il cui numero è variabile da iniziato ad iniziato in base al proprio percorso di verità, di conoscenza e di applicazione dei valori morali.

Andiamo avanti nell'interpretazione della Spiegazione della Tavola di Tracciamento del Primo Grado del rituale Emulation: "[...] *La copertura della Loggia di Liberi Muratori è una volta celeste di diversi colori, alta quanto il cielo. Noi, come Muratori, speriamo di arrivarci con l'aiuto di una scala, nelle scritture chiamata Scala di Giacobbe. Essa è fatta di molti gradini o pioli, che indicano altrettante virtù morali e specialmente le tre principali: la Fede, la Speranza e la Carità. Fede nel Grande Architetto dell'Universo, Speranza nella salvezza e l'essere in spirito di Carità con tutti gli uomini.*



(fig. 11)

Per cui tornando al nostro parallelepipedo, avremo che esso avrà base quadrata e altezza fino al cielo che qui si assumerà essere quella raffigurata.



(fig. 12)

La valenza simbolica del Centro è ermeticamente enfatizzata nel rituale.

Uso questi due termini, anche se apparentemente in contrasto tra di loro, in quanto, ritengo personalmente invece che bene si associano per comprendere quanto una volta svelato il senso ermetico del messaggio tutto diventa chiaro, sempre più chiaro. Come dicevo la valenza simbolica del Centro è ben descritta da Renè Guenon che tralascio di riportare per i limiti di sintesi che mi sono imposto.

Tornando alla citazione iniziale tratta dalla spiegazione della Tavola di Tracciamento del Primo Grado rituale vi è un altro elemento importante da prendere in esame per la Geometria costruttiva delle *Logge regolari, correttamente formate*. Per la costruzione di questa geometria ci viene data una nuova indicazione, un altro punto sulla circonferenza, quello corrispondente al VLS, infatti il rituale dice che *nel percorrere questo cerchio dobbiamo necessariamente toccare entrambe queste linee parallele, così come il VLS; e finché un muratore si mantiene in questi limiti egli non può sbagliare*.

E ci suggerisce, per non sbagliare, di tenerci nei limiti della circonferenza.

Ora, a questo punto arrivati, è necessario aprire una piccola parentesi e formulare una risposta alla richiesta, provocatoriamente formulata, dal nostro Ill.mo e Ve.mo Gran Maestro in una riunione di Loggia tenutasi a Reggio Calabria, a tutti i fratelli presenti, ovvero, di esplicitare il senso di questo passaggio del rituale. A tal proposito mi permetto in questa circostanza di esporre la mia personale convinzione del profondo ed arcaico senso di questa espressione, sperando che possa essere condiviso dall'Illustrissimo e Ven.mo Gran Maestro Fabio Venzi, che ringrazio per lo spunto offertomi e lo sprono a cercare.

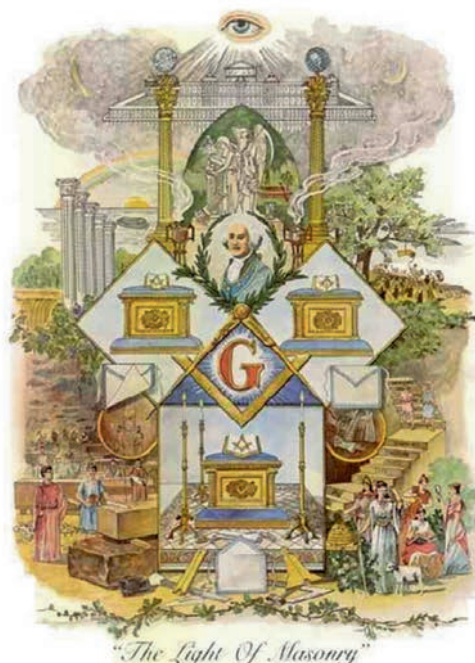
In riferimento alla Geometria, il massimo esponente come tutti sapete risale ai filosofi greci ed è Euclide, che nei suoi tredici volumi *Gli Elementi*, descrive tutta la Geometria conosciuta al suo tempo avvalendosi di *postulati* ed *assiomi*, iniziando proprio con la definizione di punto, di circonferenza, di retta, di parallele, passando poi alla costruzione di poligoni regolari, ovvero poligoni inscritti in un cerchio e

per finire al tredicesimo libro che è un elogio a Platone con l'esaltazione dei cinque solidi regolari, quelli platonici per l'appunto, inscritti in una sfera.

Pertanto ritengo che il richiamo del rituale sia proprio alla costruzione geometrica di figure perfette ed al rapporto di queste con la circonferenza del cerchio per le figure piane, ed alla sfera per i solidi.

**Questa la risposta che mi sono dato al quesito posto dal Gran Maestro, e non ritengo superficiale il riferimento alla Geometria alla luce della figura di Euclide, che entra di diritto tra i filosofi greci di maggior valenza esoterica, anzi, così per come riportato nel Poema Regius databile al 1390, si attribuisce proprio a lui la fondazione nel 300 a.C. della Massoneria operativa in Egitto.**

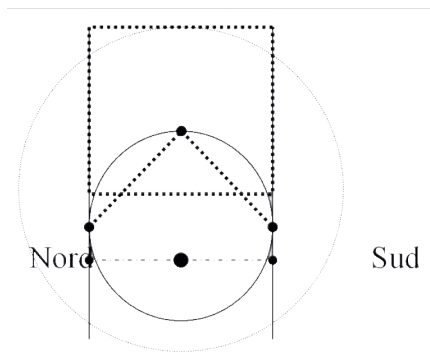
Secondo tale manoscritto, la Massoneria è Geometria e forse è proprio per questo che il gioiello dell'ex Maestro Venerabile raffigura la 47° Proposizione di Euclide (corrispondente al Teorema di Pitagora) come simbolo dell'unione tra la Fratellanza Muratoria (orizzontale) ed il culto della Divinità (verticale).



Tornando a quanto dicevamo prima sul terzo punto formato dal VLS sulla circonferenza del cerchio e ragionando in termini geometrici come ci insegna Euclide, si viene così ad intravedere una nuova figura

all'interno della circonferenza del *mezzocircolo*, per usare un termine euclideo.

Vediamo quale.

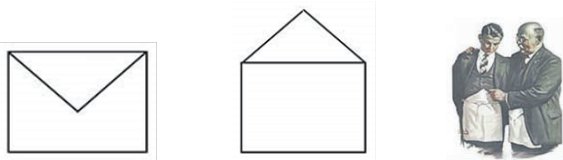


(fig. 13)

Questa figura richiama molto la 47° proporzione di Euclide con il quadrato costruito sull'ipotenusa, mancano comunque i due quadrati costruiti sui cateti, di cui però il quadrato costruito sull'ipotenusa ne contiene le quantità, così per come recita il ben noto teorema.

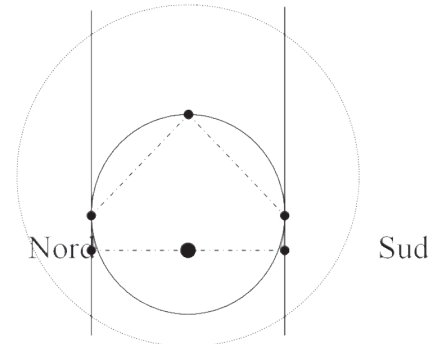
Ma tale Geometria richiama anche il grembiule massonico, specialmente quello di primo grado, non dimentichiamo che, strana coincidenza, la citazione del rituale a cui stiamo facendo riferimento è proprio quella del Primo Grado.

Consiglio pertanto di guardare con attenzione la figura n. 13 pocanzi illustrata, nella quale vi è una relazione tra la 47° Proposizione di Euclide ed il grembiule massonico del primo grado.



(fig. 14)

Tornando a quanto dicevamo, prima del breve inciso, ed eliminando il quadrilatero che raffigurava l'altezza della Loggia, abbiamo il nostro triangolo inscritto nel cerchio superiore con la base di dimensioni pari al diametro della circonferenza.



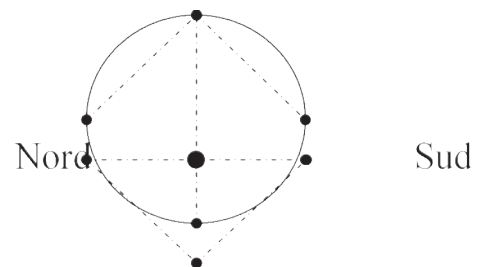
(fig. 15)

Un triangolo rettangolo.

Utilizziamo un altro termine che il rituale, sempre nella *Spiegazione del Grembiule del Primo Grado*, riporta. Questo è un termine che non può essere disgiunto dal suo contesto naturale che è quello geometrico, il termine a cui mi riferisco è simmetria: “[...] *L'Universo è il Tempio della Divinità che noi serviamo; Saggezza, Forza e Bellezza sono intorno al Suo trono come co-lonne delle Sue opere, poiché la Sua Saggezza è infinita, la Sua Forza è onnipotente e la Bellezza brilla nell'intero creato in ordine e simmetria*[...]”.

Applicando quindi il concetto di *simmetria* alla nostra figura, ci troviamo a dover individuare un punto sulla circonferenza del *mezzocircolo* inferiore, opposto a quello creato dal VLS sulla circonferenza superiore.

Tracciamo quindi una retta tra il punto sulla circonferenza ed il Centro, prolungandola fino alla circonferenza inferiore per individuare così l'esatta posizione simmetrica di questo nuovo punto di intersezione sulla circonferenza inferiore, dopodiché costruiamo il triangolo inferiore.



(fig. 16)

Questa figura, senza le due rette tangenti la circonferenza del cerchio, è una figura perfettamente simmetrica e vede un quadrato con le sue diagonali inscritto in una circonferenza.

Debbo precisare che per ottenere dalla figura precedente quest'ultima immagine si sarebbero potuti impiegare vari procedimenti tutti conformi alla correttezza della costruzione Geometria ed esoterica del rituale, quali rotazioni e riflessioni rispetto ad un asse, ma per semplificare i passaggi abbiamo utilizzato il più intuitivo.

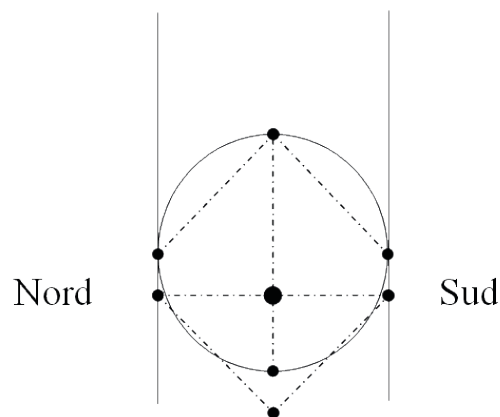
La valenza simbolica ed esoterica di questa immagine è infinita e pregnante di significati, ed anche in questo caso rimando per ulteriori approfondimenti a Renè Guènon.

Si riporta, quale esempio, un'immagine della tradizione ermetico-alchemica: la figura androgina del Rebis, che letteralmente significa "cosa doppia", che tiene nella mano destra (lato maschile) il compasso e in quella sinistra (lato femminile) la squadra, come ci illustra il *Viatorum spagyricum* del 1625 o *Il Trattato dell'Azoth* di Basilio Valentino del 1659, mentre nella parte inferiore si può notare una sfera rappresentante la Terra in cui sono iscritti oltre al triangolo, anche la medesima figura da noi ottenuta.



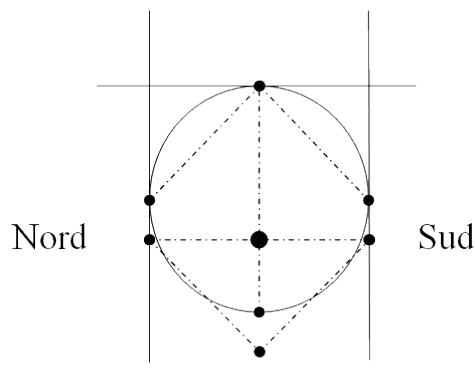
Ma attenendoci pedissequamente alle indicazioni del rituale, per rendere simmetrica la figura con le due rette tangenti la circonferenza del cerchio dobbiamo tracciare due nuove rette tangenti i due nuovi punti

trovati e corrispondenti al VLS e al suo simmetrico. Per cui da questa figura originaria



(fig. 17)

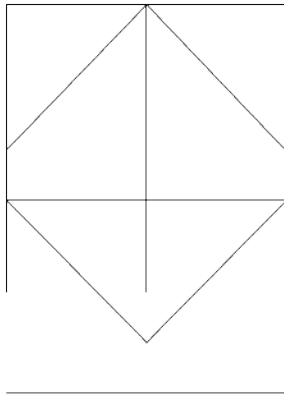
Passiamo alla nuova, precisando prima che una retta tangente un cerchio ha un solo punto in comune con questo, per cui l'operazione che andremo a fare è anche corretta nel senso stretto della Geometria, come d'altronde tutte quelle effettuate fin'ora.



Questa costruzione, fatta adoperando una regola di simmetria, possiamo ottenerla anche per rotazione delle due tangenti rispetto al Punto centrale, e forse è la costruzione più corretta da eseguire in quanto è quella che ci indica ancora una volta il nostro rituale, sempre nella spiegazione della tavola di tracciamento del Primo Grado: "[...] *Le nostre Logge sono orientate da E(orientale) a O(occidentale) poiché tutti i luoghi di culto divino, come pure le Logge regolari di Muratori, correttamente formate*

e costituite, sono o dovrebbero essere così disposte. Per questo noi individuiamo tre ragioni Muratorie: la prima che il Sole, la Gloria del Signore, sorge a E(oriente) e cala a O(occidente); la seconda che la conoscenza ebbe origine a E(oriente) e di lì diffuse la sua benigna influenza a O(occidente); la terza, ultima e grande ragione, che sarebbe troppo lungo affrontare adesso, è spiegata nel corso delle nostre Lezioni, che spero avrete molte occasioni di ascoltare [...]"

L'immagine geometria che se ne ricava ha origini antichissime, infatti è la figura che scaturisce dall'insegnamento maieutico di Socrate, basato sul dialogo e sulla discussione, grazie al quale l'allievo scopre gradatamente e autonomamente la verità, e che troviamo descritta da Platone nel *Menone*. Infatti se puliamo la figura delle linee di costruzione, come il cerchio e i segmenti eccedenti delle parallele rispetto al quadrato, si avrà la stessa figura utilizzata da Platone per ottenere il doppio di un quadrato.



(fig. 19)

I riferimenti della Geometria contenuta nel rituale conducono alla Geometria dei filosofi greci, con cui Platone trasmetteva il suo sapere esoterico per intuizione e ragionamento.

Questa geometria è arrivata finì a noi intatta, anche se il suo valore esoterico è stato velato e rivelato (velato due volte) agli occhi dei più, grazie ad Euclide.

Il matematico Nicola Tartaglia che nel 1543 tradusse

una delle prime versioni de *Gli Elementi* di Euclide definisce la Geometria una disciplina contemplativa. Ma a dire il vero questa geometria estrapolata dal rituale di Primo Grado e rappresentante la geometrizzazione dei concetti usati per la definizione di Loggia appartengono a civiltà ancora più antiche.

Solo di recente si sono trovate delle tavolette babilonesi di argilla risalenti al 1800 a.C., raffiguranti questi schemi geometrici, che secondo gli studiosi contengono le prime indicazioni del famoso *Teorema di Pitagora*, quindi del 47° *Teorema di Euclide* (raffigurato nel Gioiello dell'Ex Maestro Venerabile), attribuendone quindi la paternità della scoperta ai babilonesi che ben 3800 anni fa diedero forma e struttura a questo schema che come oggi abbiamo visto è parte di noi, della nostra intuizione, delle nostre *esperienze* pregresse, nonché del concetto di Loggia.



Questa figura geometrica che è scaturita dalle indicazioni contenute nel nostro rituale di Primo Grado, rappresenta pertanto lo schema di una

Loggia regolare, correttamente formata e costituita, ovvero di una Loggia costruita con le regole della Geometria e quindi correttamente proporzionata.

Ma la costruzione della Loggia non appartiene al mondo fisico, ma a quello della mente, infatti non è un luogo identificabile nello spazio e nel tempo, ovvero senza spazio o e senza tempo, si potrebbe definire come la dimensione dello Spirito.

Per noi massoni il Tempio è quello di Gerusalemme, ovvero quello che fece costruire Re Salomone su un progetto fornito dal G.A.D.U. al padre Re Davide. Questo Tempio avrebbe potuto contenere i concetti geometrici di Loggia appena espressi, appartenenti già come visto all'arcaica popolazione babilonese.

È necessario a questo punto esporre brevemente un aspetto particolare del possibile concetto di Loggia. La Loggia è un luogo non luogo, uno spazio senza dimensioni riscontrabili visivamente, senza tempo, un istante e/o l'eternità. Ognuno di noi potrebbe esprimere concetti di Loggia del tutto diversi e forse anche contrastanti a quelli appena riportati, ma di sicuro converrà che la Loggia è quello crigno che contiene il Sapere e la Conoscenza Esoterica-Iniziatica dei Misteri che si è trasmessa in chiave ermetica da generazione in generazione per via orale.

Ebbene, assodato ciò, vi voglio far leggere cosa riporta il *Glossario Teosofico di Helena Petrovna Blavatsky*, Collana Cintamani di Roma sotto la voce Logia (anziché Loggia): “[...] **LOGIA** (Gr.) - *Discorsi ed insegnamenti segreti di Gesù contenuti nel Vangelo di Matteo nell'originale Ebraico, ... - e conservato dagli Ebionitie dai Nazareni nella biblioteca raccolta da Pamfilo, a Cesarea. Questo “Vangelo”, definito da molti scrittori “il Vangelo genuino di Matteo” fu usato ai suoi tempi (IV° secolo), secondo (San) Girolamo, dai Nazareni e dagli Ebioniti di Berea. Come gli Aporrheta, o discorsi segreti dei Misteri, questi Logia potevano essere compresi solo mediante una cifrario o chiave [...]”.*

Detto ciò, riprendiamo il concetto geometrico della Loggia ed entriamo solo per un attimo all'interno del Vaticano, nel cuore dei musei vaticani, nella Cappella Sistina.



Secondo alcuni studiosi, e per come riportato nel sito ufficiale del Vaticano, le dimensioni dell'aula della Cappella Sistina (40,23 metri di lunghezza, 13,40 metri di larghezza e 20,70 metri di altezza) ricalcherebbero le misure del grande Tempio di Salomone a Gerusalemme, distrutto nel 70 d.C. dai Romani.

Questo ambiente rappresenta in un certo qual modo il centro della cristianità, è qui che si tiene il *Conclave per l'elezione del Sommo Pontefice*. Sono ancora le parole dell'Omelia pronunciata da Sua Santità Giovanni Paolo II a sottolineare la primaria importanza della Sistina nella vita della Chiesa: *"La Cappella Sistina è il luogo che, per ogni Papa, racchiude il ricordo di un giorno particolare della sua vita [...]".* Proprio qui, in questo spazio sacro, si raccolgono i Cardinali, aspettando la manifestazione della volontà di Cristo riguardo alla persona del Successore di San Pietro [...] *E qui, in spirito di obbedienza a Cristo e affidandomi alla sua Madre, ho accettato l'elezione scaturita dal Conclave, dichiarando [...] la mia disponibilità a servire la Chiesa. Così dunque la Cappella Sistina ancora una volta è diventata davanti a tutta la Comunità cattolica il luogo dell'azione dello Spirito Santo che costituisce nella Chiesa i Vescovi, costituisce in modo particolare colui che deve essere il Vescovo di*

*Roma e il Successore di Pietro.*"<sup>4</sup>

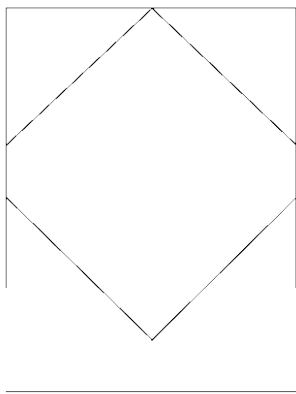
dell'intervento Il pavimento cosmatesco della Sistina, di cui la geometria compositiva di base corrisponde al simbolismo geometrico della Loggia, così per come ermeticamente descritto nel rituale di Primo Grado, è precedente agli affreschi di Michelangelo. Per cui viene da se che Michelangelo progettò l'apparato decorativo della volta in funzione della rappresentazione del simbolismo geometrico riproposto sul pavimento, facendo corrispondere in quel punto della volta proprio la *Creazione di Adamo*.

Questo denota l'importanza che Michelangelo attribuì a quella pavimentazione, tanto da impostare tutta la sua opera in funzione di questa.

Ma vediamo nel dettaglio il mosaico cosmatesco che, a mio personale parere, influenzò Michelangelo nella realizzazione degli affreschi della Sistina.



Un mosaico la cui Geometria costruttiva si rifà a quella della geometrizzazione della Loggia.



(fig. 20)

È interessante anche far notare che la volta della Sistina era originariamente, prima dell'intervento

di Michelangelo, affrescata con un cielo stellato, chiaro richiamo anche questo al Tempio di Salomone.



Lascio a voi le deduzioni di queste similitudini riscontrate.

<sup>4</sup> [www.vaticanstate.va/IT/Monumenti/MuseiVaticani/Cappella\\_Sistina.htm](http://www.vaticanstate.va/IT/Monumenti/MuseiVaticani/Cappella_Sistina.htm)





## Nascita e sviluppo della Libera Muratoria in terra slava

Fr. Libero Bentivoglio

### Causa e spinta storiche

In Russia i periodi di repressione sono stati seguiti spesso da una profonda devozione per il Craft (“Corporazione”).

Il movimento socialista russo e quello internazionale furono in particolare fortemente influenzati dal prestigio di Michail Bakunin e Piotr Kropotkin, due dei principali pensatori libertari di origine russa. Molti altri anarchici russi ebbero ruoli fondamentali nella nascita o nello sviluppo di alcune tendenze anarchiche: Lev Tolstoj per l'anarchismo cristiano e religioso, Emma Goldman per l'anarco-femminismo e gli esuli russi a Parigi per il piattaforma comunista anarchico.

L'anarchismo trovò in Russia terreno fertile sin dalla seconda metà dell'800 e si diffuse sino agli anni '30 del XX secolo, quando lo stalinismo si consolidò definitivamente e prese a reprimere tutti i movimenti sociali non allineati con le politiche autoritarie dell'URSS.

L'800 russo fu un continuo susseguirsi di rivolte, portate avanti sia da parte degli strati più poveri della popolazione (la più importante fu in realtà messa in atto da Pugacev nel XVIII secolo, il quale fu poi condannato allo squartamento nel 1775) che dai ceti privilegiati (vedi moti decembristi del 1825).

Allo sviluppo di queste lotte contribuirono non poco i romanzi e i testi di intellettuali e di personalità come Nikolaj Gavrilovic Cernysevskij, Ivan Turgenev, Aleksandr Puskin, Petr Lavrov ecc., molti dei quali erano stati in esilio in Occidente ed avevano conosciuto la realtà aberrante dell'industrializzazione. Questi, anziché celebrarla, l'avevano condannata senza mezzi termini, promuovendo la socializzazione delle terre (mir e obscina) unitamente ad un'appropriata utilizzazione della tecnologia

occidentale, in funzione però dell'alleviamento della fatica dei lavoratori e non del loro sfruttamento; anche gli anarchici, Kropotkin in testa, contribuirono notevolmente a questa lotta, risultando decisivi anche nello sviluppo del percorso che portò all'abolizione della servitù della gleba.

### Il movimento nichilista

Il movimento nichilista russo si sviluppò intorno al 1860 grazie all'attività del critico letterario Pinsarev, attraendo soprattutto i giovani della classe media e superiore. In Occidente il nichilismo russo fu bollato come movimento terroristico (quest'idea permane ancora oggi), ma in realtà fu un vero e proprio movimento politico.

Il nichilismo russo fu assai affine con l'anarchismo, giacché anch'egli auspicava la liberazione dell'essere umano dai legami irrazionali della famiglia, della società e della religione. L'emancipazione degli individui doveva essere fondata sulla diffusione delle scienze naturali, della filosofia materialistica e dell'etica utilitaristica. In sostanza, l'utilità (cioè le regole della razionalità) avrebbe dovuto sostituire la morale.

La più attendibile descrizione del nichilismo è quella fatta da Kropotkin - uno dei fondatori del più importante circolo nichilista, attivo a Pietroburgo tra il 1860 e il 1870 - nelle sue *Memorie di un rivoluzionario*.<sup>1</sup> Il nichilista di solito era un giovane ribelle e insoddisfatto della società russa, uno che aveva rotto «con le superstizioni dei loro genitori, essendo un positivista filosofico, un ateo, uno spenceriano del materialismo evoluzionista scientifico».<sup>2</sup>

L'episodio di repressione prevalentemente devastante per il paese è ricollegabile alla Rivoluzione Russa, insurrezione scoppiata in Russia nel 1905, iniziata a San Pietroburgo e propagatasi in tutto il territorio dell'Impero, interessando vari strati sociali. La rivolta prese le mosse dalla richiesta di

<sup>1</sup> Pietro Kropotkin, *Memorie di un rivoluzionario*, Feltrinelli, Milano 1952.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 7

riforme in senso costituzionale ed ebbe come in Russia all'inizio del 1905 si era diffuso un forte malcontento nei riguardi del regime autocratico zarista: le classi medie rivendicavano riforme politiche che portassero all'introduzione di un sistema costituzionale, gli operai vivevano condizioni di lavoro brutali in una fase di forte recessione economica, i contadini chiedevano una redistribuzione delle terre ancora in mano ai ricchi proprietari terrieri. I partiti rivoluzionari illegali, inclusi i socialisti rivoluzionari e il Partito operaio socialdemocratico (che nel 1903 si era scisso tra la corrente minoritaria dei menscevichi e quella maggioritaria dei bolscevichi), fecero proprie le istanze delle classi lavoratrici. Sorse anche un movimento di impronta liberale in favore della monarchia costituzionale che fondò il "Partito cadetto", ovvero il "Partito costituzionale democratico". Si aggiunse infine la fallimentare guerra russo-giapponese ad aggravare il dissenso popolare.

Il 22 gennaio 1905 (il giorno 9 secondo il calendario giuliano allora in uso in Russia) fu organizzata una grande dimostrazione pacifica di lavoratori e loro familiari, condotta dal prete Georgij Apollonovič Gapon, capo dell'Unione dei lavoratori russi: il corteo, giunto davanti al Palazzo d'Inverno per presentare una petizione allo zar Nicola II in nome delle riforme fu affrontato dalla polizia e dalla guardia imperiale che fecero fuoco sulla folla provocando centinaia di vittime. Il massacro, passato alla storia come "domenica di sangue", scatenò un'ondata di scioperi e di sommosse in tutto il paese, sostenuti dalle assemblee provinciali elettive (zemstvo), che furono duramente repressi dal governo; avvennero anche ammutinamenti nelle forze armate, tra i quali quello dell'incrociatore Potëmkin e della guarnigione della fortezza di Kronštadt unitamente alle insurrezioni a carattere nazionalistico in Polonia e in Finlandia.

La rivolta, unita all'esito disastroso del conflitto contro il Giappone, convinse lo zar a fare alcune concessioni, tra cui la promessa dell'elezione

della Duma. Sul fronte dell'opposizione al regime zarista, i liberali e alcuni socialisti si coalizzarono per coordinare le richieste da sostenere presso il governo; i lavoratori dell'industria, appoggiati dai partiti socialisti, organizzarono ovunque soviet (consigli) di categoria, il più importante dei quali fu il "Soviet degli operai e dei soldati" fondato a San Pietroburgo il 26 (13) ottobre, dominato dai socialdemocratici (in gran parte della frazione menscevica).

Nel frattempo venne indetto uno sciopero generale che immobilizzò il paese: i consiglieri dello zar, soprattutto il ministro Sergej Witte, fecero pressioni su Nicola II perché accogliesse le richieste popolari convocando un'assemblea rappresentativa e concedendo libertà politiche e civili e una Costituzione: il 30 (17) ottobre lo zar emise il Manifesto, con il quale prometteva l'elezione di una Duma dai poteri tuttavia limitati.

Il fronte di opposizione rivoluzionario si divise tra coloro che tendevano ad accettare i contenuti del Manifesto (gli ottobristi) e i gruppi più radicali che auspicavano il rovesciamento della monarchia. Dimostrazioni e rivolte ripresero in tutto il paese, provocando la controffensiva del governo: i leader del Soviet di San Pietroburgo furono arrestati e le insurrezioni nelle campagne furono repressi nel sangue dalle truppe cosacche. Gruppi dell'estrema destra reazionaria, conosciuti come i Cento Neri, si scatenarono contro dissidenti e cittadini delle nazionalità non russe e lanciarono pogrom contro gli ebrei che trovarono il consenso della popolazione e non furono osteggiati dalle autorità. A metà del 1905 il governo zarista aveva ripreso il totale controllo sul paese. I partiti rivoluzionari furono isolati dai gruppi liberali e dai cadetti e il tentativo di far espandere a dicembre il movimento insurrezionale fuori da Mosca fu represso nel sangue; nel febbraio del 1906 ebbero luogo le elezioni per la Duma.

La rivoluzione del 1905 ebbe risultati contraddittori. Da un lato permise un'apertura riformista che ruppe il sistema autocratico zarista con l'elezione dell'assemblea legislativa, la legalizzazione dei

partiti politici e la garanzia dei diritti civili; d'altro lato, le richieste di una democrazia piena, della distribuzione della terra ai contadini e di miglioramenti nelle condizioni di vita degli operai non furono soddisfatte. Le ragioni del malcontento rimasero quindi irrisolte, ponendo le basi per la successiva rivoluzione del 1917, dove l'esperienza dei soviet del 1905 avrebbe giocato un ruolo fondamentale.

Con il termine "Rivoluzione russa" ci si riferisce in realtà a due diversi episodi rivoluzionari: il primo (Rivoluzione di febbraio) rovesciò il regime autocratico dello zar instaurando un governo provvisorio di ispirazione liberale (8-12 marzo 1917, ma 23-27 febbraio secondo il calendario giuliano usato a quel tempo in Russia); il secondo (Rivoluzione bolscevica d'ottobre), organizzato dal Partito bolscevico, si concluse con la presa del potere da parte dei bolscevichi e la costituzione di uno stato comunista (6-7 novembre, ma 24-25 ottobre secondo il calendario giuliano).

Le timide riforme introdotte dallo zar Alessandro II avevano alimentato l'attesa e la richiesta di ulteriori interventi innovativi sul piano istituzionale e legislativo: in particolare gli organi rappresentativi di governo locale (*zemstvo*) erano visti da più parti come l'embrione di un governo parlamentare nazionale, mentre la soppressione della servitù della gleba sembrò preannunciare una riforma agraria di ampio respiro. L'apertura di licei e università ai figli delle classi non nobili, inoltre, creò in breve tempo una numerosa comunità di giovani intellettuali di tendenze rivoluzionarie.

I terribili disagi provocati dalla prima guerra mondiale, cui la Russia giunse largamente impreparata, uniti all'inefficienza del governo zarista di Nicola II (con la famiglia imperiale soggiogata dall'ambigua figura di Rasputin) finirono con l'exasperare la maggioranza della popolazione. Quando, nel marzo del 1917, nella capitale Pietrogrado (ora San Pietroburgo) una dimostrazione di protesta contro la carenza di pane degenerò in un'insurrezione armata, appoggiata da soldati

ammutinati, il Consiglio dei ministri decise di passare il potere a un nuovo gabinetto costituito da personalità provenienti dalla Duma (la Camera bassa istituita nel 1906 e fino ad allora riunitasi pochissime volte). Lo zar Nicola II, totalmente isolato, abdicò e si formò il primo governo provvisorio a direzione moderata, sotto la guida del principe Lvov.

### La Libera Muratoria in Russia

Un primo interesse dei russi verso la Corporazione si tramutò in dedizione negli anni 1760-1770: furono instaurate relazioni con le principali massonerie di oltre confine; in particolare con l'Ordine di York a Berlino e la Grande Loggia d'Inghilterra.

La massoneria poneva, così, le basi di moralità e cooperazione con le sedi straniere al fine di creare una fitta rete di interscambio sociale e umanistico: i massoni, riuniti principalmente intorno al poeta e pubblicista Ivan Novikov, si dedicavano allo stesso tempo allo sviluppo dell'illuminismo russo e alla creazione di letteratura impregnata di simbolismo massonico.

Nel 1790 Aleksandr Nikolaevič Radiščev pubblicò le sue vedute sociali, politiche e filosofiche nel suo *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*,<sup>3</sup> dove, con il pretesto della cronaca di un viaggio, Radiščev denuncia le reali condizioni del popolo sotto l'impero di Caterina II ed esprime una vibrata condanna della servitù della gleba; il testo fu stampato privatamente dallo stesso Radiščev e subito proibito dall'imperatrice che ne esiliò l'autore in Siberia.

In uno dei capitoli del viaggio è inoltre inserita l'ode *Alla libertà* del 1783, che ebbe vasta risonanza e provocò perfino il sorgere di una vera e propria scuola di poeti radišceviani.

Composto nell'arco di dieci anni, il testo è frutto di un lungo processo creativo costellato di dubbi e ripensamenti, in cui la drammatica presa di

<sup>3</sup> Aleksandr Nikolaevič Radiščev, *Viaggio da Pietroburgo a Mosca*, Voland, Roma 2006.

coscienza degli squilibri del paese porta ad amare riflessioni sulla realtà contingente. Nel percorso in kubitka – rude mezzo di trasporto - fra le due capitali dell'impero ogni stazione di posta coincide simbolicamente con una storia diversa: il narratore in prima persona ascolta le tristi vicende di personaggi comuni, che compongono un mosaico variegato della vita dell'epoca. I dettagli della quotidianità e le modalità concrete del viaggio fungono da sfondo a una serie di riflessioni, che spaziano dalle terribili condizioni dei contadini alla gestione dello stato, dal diritto allo stile di vita dei nobili, dall'istruzione alle usanze popolari, dalla storia della cultura alla religione e alla politica. I vari argomenti sono tenuti assieme da un flusso linguistico eterogeneo, in cui s'intrecciano aneddoti, meditazioni filosofiche, digressioni liriche e osservazioni di carattere culturale che lasciano trasparire la vastissima erudizione e la sensibilità spirituale di Radiščev. Dalle pagine del Viaggio affiorano allo stesso tempo lo slancio rivoluzionario e la profonda onestà intellettuale dell'autore: l'influenza delle idee illuministe affina il suo sguardo sulle miserie e le ingiustizie della vita russa, su temi scottanti nel dibattito coevo come la servitù della gleba, la miseria, la mancanza di libertà, l'arbitrio e la corruzione dei governanti. È confluita nello scrittore un'*intelligencja* nascente, segnando il fermento intellettuale e morale della Russia degli anni '70 e '80".

I concetti ricorrenti nel testo – fra cui schiavitù e ingiustizia, dispotismo e diritto naturale dell'uomo – testimoniano la portata delle idee e della visione del mondo dello scrittore, che per molti aspetti precorrono le istanze dei movimenti progressisti del XIX secolo. In quest'opera, infatti, le componenti formali tipiche del sentimentalismo appaiono filtrate e animate dalla preoccupazione morale che caratterizza trasversalmente tutta la letteratura russa; accanto all'invettiva, ai lampi di sdegno e di cocente vergogna, emerge un amore profondo per il proprio popolo, dai risvolti intensamente premonitori: *“Non vi accorgete, miei cari concittadini, della rovina che grava su di noi, di come stia diventando*

*pericolosa la nostra situazione? La sensibilità degli schiavi s'indurisce e, senza un atto benevolo di libertà che la riattivi, essa si rinforza e ne acuisce profondamente i sentimenti. Una corrente, impedita nel suo corso, diventerà tanto più impetuosa, quanto più grande è l'ostacolo che le si oppone. Una volta rotta la barriera, niente potrà più impedire che straripi. Lo stesso vale per i fratelli che teniamo in ceppi. Aspettano l'occasione propizia e il momento giusto. Il suono della campana. Poi una spietata distruzione dilagherà in men che non si dica. E ci ritroveremo assediati da spade e veleni. Morte e rogo saranno il fio per la nostra durezza e mancanza di umanità”*<sup>4</sup>

La denuncia dei soprusi e delle iniquità di fondo culmina con l'interpolazione di alcuni frammenti dell'Ode alla Libertà (Vol'nost'), composta dallo scrittore negli anni '70, che rappresenta la chiusura ideale del Viaggio; in questi versi lo slancio etico e le speranze di rinnovamento spirituale si sovrappongono a sfumature polemiche sulla censura e l'ipocrisia dominante. Nell'opera si delinea quindi un ritratto colto e irriverente della Russia dell'epoca, con accenti accorati e a tratti ironici, come nei passaggi in cui il narratore, con gusto tutto settecentesco, si rivolge direttamente al lettore interrompendo la fitta trama dei racconti e delle riflessioni.

Dal punto di vista stilistico, la scrittura di Radiščev rispecchia le convenzioni letterarie e le tendenze enciclopediche della cultura del tempo; nell'alternanza di toni e registri linguistici che connotano i vari personaggi si esprimono la raffinatezza e l'erudizione dello scrittore, e soprattutto la sua capacità di coniugare gli artifici dell'ars letteraria con l'autenticità dei contenuti. Il suo discorso, infatti, viene modulato con eleganza attraverso l'impiego di svariate immagini e figure retoriche: *“come il tranquillo vento del meridione stormisce tra le foglie degli alberi e rumoreggia amorevolmente tra le querce, così nell'assemblea risuonava un felice sussurro”*.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ibid. p.203

<sup>5</sup> Ibid. p.109

Il testo, inoltre, è contraddistinto da una ricca gamma di citazioni e riferimenti, fra cui spiccano numerosi rimandi alle sacre scritture e ai maggiori autori dell'illuminismo europeo; si pensi ad esempio alla sequenza onirica della narrazione, in cui la fluidità favolistica del linguaggio e l'ambientazione esotica alludono alle *Mille e una notte*<sup>6</sup> (nel capitolo Spassakaja Polest', pp. 107-108).

Autore anche di saggi economici e politici, Radiščev è il primo, oltre che il maggiore, di quegli illuministi russi che nella questione contadina seppero vedere il problema sociale di fondo del paese.

Ottenuto dallo zar Paolo I il permesso di tornare, Radiščev riprese l'attività di scrittore, incontrando tuttavia nuovi ostacoli e persecuzioni che lo spinsero infine al suicidio.

La Libera Muratoria fu inizialmente accolta in Russia dall'autocrate illuminato Caterina. Gli adepti leggevano e studiavano le opere di Voltaire e Goethe. Entro gli anni 1780, erano attive più di cento logge, i cui membri erano alcuni tra i migliori scrittori e poeti del XVIII.

Novikov, che credeva fervidamente nel valore massonico dell'auto-perfezionamento, sosteneva tale argomento nelle sue riviste: *Morning Light*, *Moscow Monthly Press*, *Evening Sunset*. Come suggerisce il titolo dell'opera di Radishev, i russi consideravano la ricerca massonica un viaggio allegorico verso l'Est, la luce, la conoscenza.

Nella sua epica in versi *Vladimir Reborn*, il poeta Kheraskov seguì il copione massonica alla perfezione: un giovane è soggetto a tentazioni, cade nell'oscurità, ottiene infine il controllo sulle sue passioni e trova la strada per la verità.

Nella sua seconda opera massonica, *Cadmus and Harmonia*, un giovane si rigenera tramite il viaggio massonico dalla cecità alla coscienza interiore, dall'ignoranza alla consapevolezza di sé.

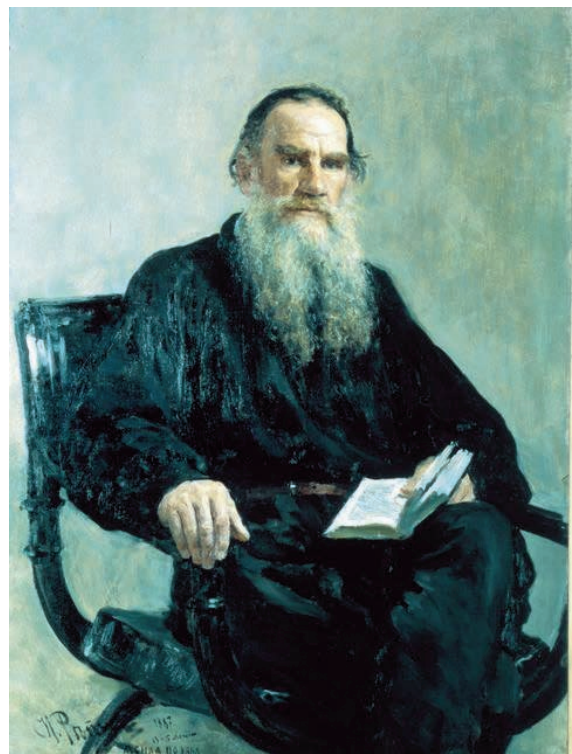
Allo stesso modo, altri poeti trattano il tema del cammino verso l'auto-perfezionamento, della convinzione che l'ignoranza conduca al buio e che l'unico modo di raggiungere la felicità sia la

conoscenza e la consapevolezza dell'essere.

Purtroppo, per quanto l'imperatrice Caterina fosse tollerante, o pretendesse di esserlo, nel 1794 la Libera Muratoria venne bandita dalla Russia.

### Lev Tolstoj: tra Rousseau e l'illuminismo

Tolstoj ebbe dalla natura un grandissimo dono, quello della scrittura. Senza che nessuna circostanza esterna gli imponesse di scrivere, senza aver ricevuto un'educazione letteraria, al contrario, dopo essere cresciuto in una cerchia aristocratica lontana dalla vita letteraria e pubblicistica, cominciò a scrivere per una sorta di innata necessità organica.



La sua prima opera, composta all'età di otto anni, mostra già l'aspirazione a creare una seconda realtà, gremita di una moltitudine di individui che vivono una moltitudine di eventi, storici e personali.

Questo componimento, *Rasskazy déduški* (I racconti del nonno), è l'abbozzo di qualcosa di colossale, dedicato alla vicenda di una famiglia composta da ottantadue persone, a capo della quale c'è un vecchio novantenne che ha servito cinque sovrani e

<sup>6</sup> Alderson Brian, *Le mille e una notte*, Mondatori, Milano 2004.

ha visto cento battaglie; la realizzazione di questo primo progetto tolstoiano si fonda sulla descrizione di centinaia e centinaia di personaggi e delle loro esperienze esterne e interiori a età differenti e in diverse circostanze.

Tolstoj fu artista e pensatore: il fondatore di una nuova dottrina religiosa. Nella sua attività, la ricerca della verità e la creazione di universi artistici appaiono un *unicum*, sono inscindibili.

Il fine di Tolstoj, per tutta la vita, fu la ricerca della verità, la ricerca di Dio da realizzare attraverso la conoscenza dell'uomo, l'affermazione della verità e della giustizia così acquisite; egli appartiene a quella fase della storia del pensiero nella quale la verità può manifestarsi unicamente attraverso la creazione letteraria.

La verità che Tolstoj cerca è interna all'uomo e si può conoscere solo penetrando l'essenza dell'uomo, nel suo concreto esistere. Per questo lo scrittore russo è concreto e in tutta la sua vita creativa descrive esperienze e caratteristiche reali, le proprie e quelle di chi gli è vicino: familiari, amici, conoscenti.

I progetti nei quali non poteva essere inclusa un'esperienza soggettiva in lui prendevano a evolversi verso una direzione nella quale l'inserire proprie esperienze appariva naturale, pertanto in qualche misura, per lui stesso erano inattesi.

Tolstoj creò una dottrina filosofico-religiosa convincente al punto che la seguirono generazioni di tolstoiani; in epoca zarista i tolstoiani per le proprie convinzioni finivano in carcere, in quella sovietica sacrificavano addirittura la vita.

La saggezza autentica di Tolstoj si fondava sulla comprensione del dinamismo e della soggettività del pensiero e dei sentimenti umani; sulla forza della sua personale soggettività, complessità e mutevolezza, esprimendosi nella capacità di raffigurare la vita.

Se negli anni Sessanta Tolstoj gioiva della sua felicità familiare, ed insegnava a venerare il sentimento della famiglia rappresentandone la vita, negli anni Ottanta cominciò a odiare la vita familiare e prese a descriverla come fonte delle miserie umane, basandosi spesso sulle proprie esperienze personali.

La capacità che Tolstoj aveva di esprimersi con completezza è insuperata ed è una manifestazione del suo titanismo; lo si può evincere dalle *Opere* in novanta volumi curati dall'Istituto scientifico, inserito nel sistema dell'Accademia delle Scienze, dal 1928 nella ricorrenza del centenario e sostanzialmente conclusa verso la fine degli anni Cinquanta

Tolstoj in realtà non cessava mai di lavorare sul testo; rielaborava perfino le ultime bozze senza limitarsi a prescrizioni o alla rifinitura conclusiva, ma operando rifacimenti sostanziali.

La grande quantità di idee e impressioni da lui espresse nel corso della vita può essere vista come una sola gigantesca opera, dedicata all'uomo, nei suoi principi fondamentali, nel suo esistere, nella sua esperienza morale e psicologica.

In generale Tolstoj comprendeva l'uomo prima di ogni altro e nel farlo comprendeva se stesso, e per questo lo scopo della sua vita si risolve, tra l'altro, anche in un'esternazione incessante di se stesso e su se stesso; nel trasmettere i propri giudizi su qualsiasi tema, a chiunque fosse pronto ad ascoltarlo; nel dialogo con chiunque volesse penetrare nel suo intimo.

Tolstoj è antropocentrico: l'idea scissa dal mondo delle sensazioni e dei sentimenti dell'essere umano, lui stesso e i suoi personaggi, non aveva per lui grande valore. Per Tolstoj, le idee acquistano senso solo quando nascono dal sentimento vivo della vita, e solo se non si allontanano dalla fonte da cui hanno avuto origine.

Dunque la filosofia di Tolstoj si presenta come ricostruzione del mondo dell'esistenza umana; essa è valida nella misura in cui gli individui che egli descrive vengono intesi come vivi, pieni di un vivente pensiero e di senso della vita.

Nei diari giovanili, e nelle opere autobiografiche ad essi legate, Tolstoj si sofferma su aspetti particolari della vita psichica, come il vivere esperienze contraddittorie, la mancata coincidenza dell'azione con lo sviluppo interiore del pensiero e del sentimento, le direzioni diverse prese da moti

simultanei dell'animo.

Il XVIII secolo conosceva già la confusione degli impulsi, l'esistenza di esperienze esistenziali apparentemente incompatibili; le *Confessioni* di Rousseau ne erano il maggiore documento.

Lo sviluppo successivo della filosofia dell'illuminismo, per quanto riguarda l'essenza dell'uomo, poteva seguire unicamente il cammino dell'arte, perché la caratterizzazione dell'uomo in categorie speculative già non era più sufficiente. Ma la linea dello psicologismo artistico, portata da Sterne a un alto grado di perfezione, si spezzò; la letteratura del XIX secolo si occupò dell'uomo essenzialmente come soggetto o oggetto di vita sociale.

Tolstoj ricostituì la tradizione interrotta, dette un eccezionale sviluppo alla tendenza psicologica e con ciò inaugurò la letteratura del XX secolo. Le prime opere di Tolstoj pertanto trassero la loro linfa dalle annotazioni diaristiche e dall'esperienza della prosa psicologica del XVIII secolo.

### Guerra e pace: un milite umile

I racconti di guerra di un Tolstoj giovane rappresentano il materiale preparatorio di *Guerra e pace*; i racconti di guerra sono studi pensati in forma di lettere o di corrispondenze per una rivista, oppure di saggi destinati a una rivista militare specializzata.



Si tratta di una diramazione particolare, militare, delle annotazioni diaristiche, alcune delle quali erano state prese proprio sui bastioni di Sebastopoli (*I racconti di Sebastopoli*).

Qui Tolstoj pensa davvero molto alla morte: egli osserva le persone e le classifica secondo il tipo di coraggio, poiché per lui è quest'ultimo che caratterizza il rapporto con la morte, con la possibilità di essere uccisi.

La figura di militare a lui più cara, più tardi celebrata nelle pagine di *Guerra e pace*, è un uomo privo di atteggiamenti studiati, di pose, il cui coraggio non affettato, per il quale la guerra è un modo di vivere imposto dalle circostanze. Quest'uomo, soldato o comandante, è moralmente determinato dal proprio raccolto e simpatico *trend* di vita, da oggetti modesti, che, grazie alle ripetute menzioni del testo, diventano simboli della sua forza vitale e della sua posizione nella vita. Tale è la particolare, piccola pipa del capitano Chlòpov de *L'incursione*, che in *Guerra e pace* diventerà patrimonio del capitano Tùšin, a sua volta simbolo di umile eroismo.

I racconti di guerra sono composti fondamentalmente di descrizioni della vita quotidiana dei soldati e ufficiali, vita che assume un senso particolare in uno spazio dove regna la morte. Tolstoj presenta una mescolanza sconvolgente di quadri di vita pacifica e di scontri: sofferenza, sangue, cadaveri, una natura splendida, il cielo e gli orrori assurdi e inutili di quella guerra che l'uomo ha inventato infrangendo le leggi della natura.

Smascherare l'essenza, contro natura, della guerra, anche se rientra negli scopi dei racconti militari, non è essenziale per Tolstoj: qui è fondamentale, per lui, rappresentare la calma rassegnazione dei soldati e degli ufficiali davanti alla morte.

Guerra e pace si forma progressivamente, con lentezza, in sette anni; la scrittura procede come ricerca intuitiva di situazioni, circostanze, personaggi, conflitti capaci di rispondere all'esigenza creativa dell'autore, di risvegliare in lui una vivificante forza poetica; allo stesso tempo è tentativo di comprendere ciò che nella storia è

accaduto e nel romanzo è descritto.

Nella fase iniziale del lavoro Tolstoj pensò di descrivere i momenti storici cruciali del cammino percorso dalla società russa nel XIX secolo: dalle battaglie del 1812 contro l'invasione napoleonica, attraverso l'insurrezione decabrista, al 1856. In un secondo momento sentì che l'inizio non era il 1812, che la generazione, che nel 1812 era già matura e dava il meglio di sé, aveva già attraversato un periodo di intensa ricerca spirituale e di formazione, durante il suo primo contatto con la terra, negli anni 1805-1807. L'anno 1805 è il titolo della prima parte del romanzo, pubblicato all'inizio autonomamente.

Tra le parti successive più storicamente rilevanti: 1812, l'ingresso di Napoleone in Russia, la battaglia di Borodino, l'abbandono e l'incendio di Mosca, la guerra partigiana e la fuga dell'esercito francese dal territorio russo; infine il 1820: il momento della fondazione delle prime società segrete, che si proponevano il risanamento morale del paese.

Infatti Tolstoj aveva già preannunciato il filo conduttore del romanzo, nel titolo stesso dell'opera. La parola *mir* (in russo oltre "pace" e "comunità", significa "mondo", "universo") è una chiave delle ricerche spirituali di Pierre Bezuchov e il significato che ha per lui si trasforma, si amplia. Definisce *mir* un tutto armonico, immenso, l'eterno regno della giustizia.

Sono *mir* anche la libertà e la felicità interiori che Pierre acquista verso la fine del romanzo, dopo aver percorso la via della ricerca e della sofferenza. In *Guerra e pace* la parola non è né dialogica né autoritaria: è soggettiva.

Nel romanzo non c'è una concezione univoca della guerra: la guerra è male e menzogna, rispetto ai pacifici interessi della vita; la guerra è caos, quando i soldati corrono disorientati, sotto un fuoco terribile, scegliendo tra la vita e la morte; la guerra è libertà, perché apre incessantemente la possibilità di questa fondamentale scelta dell'uomo.

Il personaggio che può essere visto in una prospettiva storica e filantropica è decisamente Pierre Bezuchov. All'inizio della vicenda Pierre, figlio illegittimo del

conte Kiril Vladimirovič Bezuchov che sta morendo a causa di un ictus, è recentemente tornato in Russia per cercare una professione dopo aver terminato gli studi in Francia.

Viene presentato come un personaggio goffo e fuori luogo nell'alta società russa che ha cominciato a frequentare. Pierre, sebbene intelligente, non è dominato dalla ragione, e ciò lo porta a finire in un gruppo di giovani sregolati.

Quindi si sposa con Hélène, la bella ma immorale figlia del principe Kuragin. Preso dalla gelosia, affronta il presunto amante della moglie in un duello e nonostante non abbia mai impugnato una pistola riesce a ottenere la vittoria; in seguito si separa dalla moglie lasciandole metà del patrimonio.

Mentre è sommerso dai dubbi e da varie riflessioni sulla vita, si imbatte nei massoni, diventandone un confratello.

Tutto ha inizio quando Pierre, dopo la sua spiegazione con la moglie, partì per Pietroburgo. Alla posta di Torzok non c'erano cavalli o il maestro di posta non ne volle dare. Pierre dovette aspettare, senza spogliarsi si coricò su un divano di cuoio davanti a una tavola rotonda, appoggiò su questa tavola i suoi grossi piedi calzati di stivali da inverno e si mise a pensare.

Dentro di lui e intorno a lui tutto gli si presentava confuso, insensato e disgustoso. Ma in questo stesso disgusto per tutto ciò che lo circondava, egli trovava una specie di acro piacere. A rompere il silenzio misantropico di Pierre, fu il maestro di posta che entrò nella stanza e conducendosi dietro un altro viaggiatore rimasto là per mancanza di cavalli.

Il viaggiatore era un vecchietto tarchiato, ossuto, giallo e grinzoso, con le sopracciglia bianche spioventi sugli occhi luminosi, di un indeciso color grigiognolo.

Pierre tolse i piedi dalla tavola e andò a stendersi sul letto preparato per lui, lasciando il posto al nuovo arrivato. Il viaggiatore sedette sul divano e gettò un'occhiata a Bezuchov, il quale venne colpito dall'espressione severa, intelligente e penetrante di quello sguardo.



Iniziando a conversare con il vecchio viaggiatore, Pierre osservando da vicino l'anello che portava al dito, vide sopra il teschio, simbolo massonico.

*"Permettetemi di domandarvi se siete massone."*

*"Sì, appartengo alla fratellanza dei liberi muratori. E per conto mio e in nome loro vi stendo una mano fraterna. Io non oserei mai dire di conoscere la verità. Nessuno può giungere da solo alla verità; soltanto mettendo pietra su pietra, con la cooperazione di tutti, per milioni di generazioni, dal progenitore Adamo fino ai nostri giorni, si eleva quel tempio che dev'essere degna abitazione del Sommo Dio"* disse il massone, e chiuse gli occhi.

*"Io debbo dirvi che non credo... non credo in Dio"*, disse Pierre con rimpianto.

Il massone replicò seraficamente: *"Sì, voi non Lo conoscete, signor mio. Non potete conoscerLo. Voi non Lo conoscete e perciò siete infelice. Voi non Lo conoscete, ma Egli è qui, Egli è in me, Egli è nelle mie parole, Egli è in te, e anche nelle parole sacrileghe che hai pronunziate or ora! Se Egli non esistesse, io e voi non parleremmo di Lui, signor mio. Chi Lo ha inventato, se non esiste? Perché è nata in te la supposizione che esista un essere onnipotente, eterno, infinito in tutte le sue qualità?"*

*Egli è, ma capirLo è difficile. Se tu dubitassi dell'esistenza di uomo, io ti condurrei quest'uomo, lo prenderei per la mano e te lo mostrerei. Ma come potrei io, miserrimo mortale, mostrare tutta l'onnipotenza, tutta l'eternità, tutta la grazia Sua a chi è cieco o a chi chiude gli occhi per non vederLo, per non capirLo, e per non vedere e non capire tutta la propria infamia e bassezza?"*

*ConoscerLo è difficile. Noi per secoli, dal progenitore Adamo fino ai nostri giorni, abbiamo lavorato per questa conoscenza, e siamo ancora infinitamente lontani dal raggiungimento del nostro scopo; ma nella nostra incomprendimento di Lui vediamo soltanto la nostra debolezza e la Sua grandezza."*

Pierre, col cuore sospeso, con gli occhi sfavillanti,

guardava in viso il massone, lo ascoltava senza interromperlo, senza interrogarlo, e con tutta l'anima credeva a ciò che gli diceva quell'estraneo; egli desiderava di credere, e credeva, e provava un lieto senso di tranquillità, di rinnovamento, di ritorno alla vita.

Pierre, comunque dubbioso, non riusciva a capire perché l'intelletto umano non potesse giungere a quella conoscenza della quale parlava il massone che, sorridendo paternamente, rispose:

*"La suprema saggezza e la verità sono come una linfa purissima che vogliamo accogliere in noi. Posso io ricevere questa pura linfa in un recipiente impuro e giudicare della sua purezza? Soltanto con la mia purificazione interiore posso portare a una certa purezza la linfa accolta in me. La suprema saggezza non è fondata soltanto sulla ragione, né su quelle scienze del mondo, la fisica, la storia, la chimica, ecc., nelle quali si fraziona la conoscenza intellettuale."*

*La suprema saggezza è una. La suprema saggezza ha una sola scienza: la scienza del tutto, la scienza che spiega tutta la creazione e il posto che l'uomo vi occupa. Per fare posto in noi a questa scienza è necessario purificare e rinnovare la nostra personalità interiore, e perciò, prima di sapere, bisogna credere e perfezionarsi. E per raggiungere questi fini è posta nella nostra anima la luce di Dio, che si chiama coscienza."*

Il vecchio viaggiatore prima di ripartire, scrisse alcune parole su un pezzo di carta che diede a Pierre, raccomandandogli di far recapitare quanto scritto al giovane conte polacco Willarski.

Nella figura del viaggiatore Osip Bazdzejew, Tolstoj ha voluto dipingere la guida che per prima indica al disorientato Pierre il percorso da intraprendere per raggiungere la retta via, come Virgilio mostrò a Dante nella famigerata selva oscura.

Pierre, dopo l'incontro con il saggio oratore, credeva fermamente nella possibilità della fratellanza degli uomini uniti con lo scopo di sorreggersi l'un l'altro sul cammino della virtù, questa era la sua idea della Libera Muratoria.

Giunto a San Pietroburgo, Pierre viene condotto dal conte Willarski in una grande casa dove era sede della loggia, per essere esaminato da altri massoni.

Salita una scala oscura e superata una piccola anticamera, passarono in un'altra stanza. Un uomo in uno strano costume apparve sulla porta.

Willarski, andandogli incontro, gli disse qualcosa sottovoce in francese e si avvicinò a un piccolo armadio, nel quale Pierre notò dei vestiti che non aveva mai veduti.

Preso dall'armadio un fazzoletto, Willarski lo mise sugli occhi a Pierre e gliel'annodò dietro la testa, stringendo nel nodo una ciocca di capelli e facendogli male.

Poi lo attirò a sé, lo baciò e, prendendolo per la mano, lo condusse via.

Dopo averlo condotto per una decina di passi, Willarski si fermò:

*"Qualunque cosa vi accada dovete sopportare tutto con animo virile, se avete fermamente deciso di entrare nella nostra fratellanza. Quando sentirete un picchio alla porta, vi toglierete la benda dagli occhi; vi auguro coraggio e buon successo."*

Stretta la mano a Pierre, Willarski uscì.

I cinque minuti che passò con gli occhi bendati gli parvero un'ora. Aveva paura di ciò che stava per accadergli, e ancora più paura di mostrare la sua paura. Era curioso di sapere che cosa gli sarebbe stato rivelato; ma più di tutto era una gioia per lui che fosse giunto il momento nel quale avrebbe alla fine potuto mettersi per quel cammino di rinnovamento e di vita attiva e virtuosa.

Alla porta si sentirono dei forti colpi. Pierre si tolse la benda e si guardò intorno

Nella stanza c'era buio pesto; soltanto da una parte era accesa una lampada, dentro a qualcosa di bianco. Pierre si accostò e vide che la lampada era posta su di una tavola nera, dove stava un libro aperto. Il libro era il Vangelo; quella cosa bianca, dentro la quale ardeva la lampada, era un teschio umano con le sue cavità e i suoi denti.

Dopo aver letto le prime parole del Vangelo: *"Al principio era il Verbo e il Verbo era in Dio"*,

Pierre girò intorno alla tavola e vide una grande cassa aperta e piena di qualche cosa. Era una bara piena di ossa; egli non si meravigliò di quel che aveva visto.

Il teschio, la bara, il Vangelo: gli sembrava di essersi aspettato tutto questo, e anche più di questo.

La porta si aprì e qualcuno entrò: un uomo di mezza statura che si avvicinò alla tavola e vi appoggiò le sue piccole mani, coperte di guanti di pelle.

Quest'uomo portava un grembiule bianco di cuoio che gli copriva il petto e parte delle gambe; intorno al collo aveva una collana e dalla collana usciva un jabot alto e bianco, che gli circondava il viso allungato, che era illuminato dal basso.

Il retore/oratore (così si chiamava in massoneria il fratello incaricato di preparare il cercatore ad entrare nell'ordine) interruppe il silenzio chiedendo a Pierre perchè fosse lì e che volesse dalla confraternita.

Pierre rispose di volere un rinnovamento.

*"Che idea avete della frammassoneria?"*

Pierre rispose: *"Suppongo che la frammassoneria sia la fraternité e l'eguaglianza degli uomini con intenti virtuosi."*

Il retore/oratore, soddisfatto appieno da questa risposta, incrociò sul petto le mani inguantate e cominciò:

*"Ora io debbo rivelarvi lo scopo principale del nostro Ordine, e se questo scopo coincide col vostro, voi entrerete con profitto nella nostra fratellanza. Il primo scopo essenziale e insieme la base del nostro Ordine, sulla quale esso è fondato e dalla quale nessuna forza umana potrà rimuoverlo, è la conservazione e la trasmissione ai posteri di un importante mistero... che dai più antichi secoli e fin dal primo uomo è giunto a noi, dal quale mistero dipende forse la sorte del genere umano. Ma poichè questo mistero è di tal natura che nessuno può conoscerlo e profittarne se non è preparato da una lunga e perseverante purificazione di sé, così non tutti possono sperare di penetrarlo in breve tempo.*

*Perciò abbiamo un secondo scopo, che consiste nel preparare i nostri adepti, nel correggere, per quanto possibile, il loro cuore, nel purificare e illuminare la*

loro ragione con quei mezzi che ci ha rivelati la tradizione degli uomini che si sono affaticati nella ricerca di questo mistero, e con ciò renderli atti a riceverlo.

Nel purificare e correggere i nostri adepti noi cerchiamo, in terzo luogo, di correggere anche tutto il genere umano, offrendogli nei nostri adepti un esempio di pietà e di virtù, e con ciò ci adoperiamo con tutte le forze a lottare contro il male che regna nel mondo.

Riflettete a tutto questo, e io verrò di nuovo da voi", disse e uscì dalla stanza.

"Lottare contro il male che regna nel mondo" ripeté Pierre, e gli si presentò davanti la sua futura attività in quel campo. Gli si presentavano davanti persone simili a ciò che egli era due settimane prima, e mentalmente rivolgeva loro un discorso didascalico-edificante.

S'immaginava degli uomini viziosi e infelici che egli aiutava con la parola e con l'opera; s'immaginava degli oppressori dai quali salvava le loro vittime.

Dei tre scopi menzionati dal retore, quest'ultimo, il miglioramento della specie umana, era il più vicino a Pierre.

Quell'importante mistero a cui il retore aveva accennato, benché stuzzicasse la sua curiosità, non gli pareva essenziale; il secondo scopo, la purificazione e la correzione di se stessi, l'occupava poco, perchè in quel momento si sentiva con gioia già pienamente emendato dei suoi vizi passati e pronto soltanto al bene.

Dopo mezz'ora ritornò il retore per dire al neofita le sette virtù corrispondenti ai sette gradini del tempio di Salomone, che ogni massone deve coltivare in sé.

Queste virtù erano:

- La discrezione, cioè la conservazione del segreto dell'Ordine
- L'obbedienza ai dignitari dell'Ordine
- I buoni costumi
- L'amore per l'umanità
- Il coraggio
- La generosità
- L'amore alla morte

"In settimo luogo, cercate di giungere con frequenti meditazioni sulla morte, al punto che essa vi appaia non più come una tremenda nemica, ma come un'amica... che libera dalle miserie di questa vita l'anima che ha sofferto nei suoi sforzi virtuosi, per condurla in un luogo di ricompensa e di pace" disse il retore.

Dopo queste parole, il retore uscì di nuovo, lasciando Pierre alla sua solitaria meditazione: "Sì, dev'essere così, ma io sono ancora tanto debole che amo la mia vita, il cui senso soltanto ora mi rivela a poco a poco".

Ma le altre cinque virtù che Pierre si ricordava contando sulle dita, le sentiva tutte nell'animo suo: il coraggio, la generosità, i buoni costumi, l'amore per l'umanità, e in particolare l'obbedienza, che gli si presentava anzi non come una virtù, ma come la felicità.

La terza volta il retore tornò più presto e domandò a Pierre se era sempre fermo nella sua intenzione e deciso a sottomettersi a tutto ciò che gli sarebbe stato chiesto.

"Sono pronto a tutto" disse Pierre.

Il retore aggiunse: "Debbo ancora dirvi che il nostro Ordine dà i suoi insegnamenti non soltanto a parole, ma con differenti mezzi che agiscono su chi sinceramente cerca la saggezza e la virtù forse con più forza delle spiegazioni semplicemente verbali. Questo tempio, con la sua decorazione che vedete, doveva già parlare al vostro cuore, se è sincero, più che le parole; vedrete forse anche nel corso ulteriore della vostra ammissione un modo analogo di spiegazione. Il nostro Ordine imita le società antiche che esprimevano la loro dottrina con geroglifici. Geroglifico è la denominazione d'una cosa che non cade sotto i nostri sensi e che contiene in sé proprietà simili a quelle di una cosa raffigurata.

Se siete deciso, debbo procedere alla vostra iniziazione. In segno di generosità vi prego di darmi tutti gli oggetti preziosi che avete addosso".

Pierre in fretta tirò fuori il borsellino, l'orologio e l'anello di matrimonio. Quando l'ebbe fatto il massone disse: "In segno di obbedienza, vi prego di

*spogliarvi".*

Pierre si tolse la giubba, il panciotto e la scarpa sinistra, secondo l'indicazione del retore.

Il massone gli aprì la camicia dal lato sinistro del petto e, chinandosi, rialzò la tromba sinistra dei pantaloni fin sopra il ginocchio. Pierre stava davanti al fratello retore con le braccia penzoloni e le gambe allargate, aspettando nuovi ordini.

Il massone chiese a Pierre di rivelargli la propria passione capitale.

*"Le donne"* disse Pierre con voce sommessa, appena intelligibile.

Il massone non si mosse e per molto tempo non parlò dopo questa risposta. Infine si avvicinò a Pierre, prese il fazzoletto che era sulla tavola e di nuovo gli bendò gli occhi, aggiungendo: *"La sorgente della felicità non è fuori, ma dentro di noi..."*.

Poco dopo, venne a cercare Pierre nella stanzetta buia il suo padrino Willarski, che egli riconobbe dalla voce. A nuove domande sulla fermezza dei suoi propositi, Pierre rispose affermativamente con un radioso sorriso infantile, egli si avanzò, mentre Willarski teneva una spada puntata contro il suo petto nudo.

Da quella stanza lo portarono attraverso corridoi, facendolo andare avanti e indietro, e lo condussero finalmente alla porta della loggia.

Willarski tossì, gli risposero i colpi di maglietta massonici e la porta si aprì davanti a loro. Una voce di basso gli fece alcune domande: chi era? dove era nato e quando? e cose simili.

Poi di nuovo lo condussero altrove, senza levargli la benda dagli occhi, e mentre camminava gli dicevano delle allegorie sulle fatiche del suo viaggio, sulla santità dell'amicizia, sull'eterno Architetto dell'universo, sul coraggio col quale egli doveva sopportare le fatiche e i pericoli.

Durante il cammino Pierre si accorse che lo chiamavano ora il cercatore, ora il sofferente, ora il richiedente, e in pari tempo battevano in diverso modo coi martelli e con le spade.

Mentre lo guidavano verso un oggetto, si accorse di un certo imbarazzo e di una certa confusione fra

le sue guide. Udì le persone che lo circondavano discutere sottovoce fra loro e una di esse insistere perchè fosse fatto passare su di un certo tappeto.

Dopo di ciò, gli presero la mano destra, la posarono su qualche cosa, gli ordinarono di applicare con la sinistra un compasso sul petto sinistro e gli fecero prestare il giuramento di fedeltà alle leggi dell'Ordine, ripetendo le parole che un altro leggeva. Poi spensero le candele, accesero dell'alcool, come Pierre sentì dall'odore, e gli dissero che avrebbe veduto la piccola luce. Gli tolsero la benda e Pierre vide come in sogno, alla debole luce di una fiamma a spirito, alcune persone in grembiuli simili a quello del retore, che stavano ritte di faccia a lui e tenevano delle spade dirette contro il suo petto.

In mezzo ad esse era un uomo in una bianca camicia insanguinata.

Vedendo ciò, Pierre si avanzò col petto verso le spade col desiderio di esserne trafitto. Ma le spade si scostarono da lui, e subito gli fu rimessa la benda.

*"Ora hai veduto la piccola luce"* gli disse una voce. Poi di nuovo furono accese le candele e gli dissero che doveva vedere la grande luce, e di nuovo gli tolsero la benda e più di dieci voci dissero all'improvviso: *"Sic transit gloria mundi"*.

Tutti tacevano solennemente, ascoltando le parole del Maestro, che teneva fra le mani il martello. Nel muro era infissa una stella fiammeggiante; da una parte della tavola c'era un piccolo tappeto con diverse immagini, dall'altra qualche cosa somigliante a un altare col Vangelo e con un teschio. Intorno alla tavola c'erano sette grandi candelabri, come quelli delle chiese.

Due dei fratelli condussero Pierre all'altare, gli misero le gambe ad angolo retto e gli ordinarono di stendersi, dicendo che si prosternava alle porte del tempio.

Pierre guardò intorno i visi seri delle persone che lo circondavano, si rammentò tutto ciò che egli aveva fatto e capì che era impossibile fermarsi a metà strada. Tentando di richiamare quel senso di commozione che aveva provato prima, si prosternò alle porte del tempio. E difatti un senso di

commozione ancora più forte di prima lo invase.

Dopo che era stato un certo tempo a giacere, gli dissero di alzarsi, gli misero un grambiule di cuoio bianco come quelli degli altri, gli diedero in mano una pala e tre paia di guanti, e allora il Maestro si rivolse a lui. Gli disse di cercare di non macchiare in nessun modo la bianchezza di quel grembiule che rappresentava la forza e l'innocenza; poi in quanto alla pala gli disse di lavorare con quella a mondare il suo cuore dai vizi e a livellare con indulgenza il cuore del prossimo.

Poi, del primo paio di guanti, che erano da uomo, disse che non poteva conoscerne il significato, ma che doveva conservarli; del secondo paio di guanti, pure da uomo, disse che doveva metterli nelle loro riunioni, e finalmente del terzo paio, che erano da donna, disse:

*"Caro fratello, anche questi guanti da donna sono a voi destinati. Dateli alla donna che stimerete più di ogni altra. Con questo dono convincerete della castità del vostro cuore quella che sceglierete come degna muratrice. Ma bada, caro fratello, che questi guanti non coprano mani impure".*

Pierre arrossì fino alle lacrime e cominciò a guardarsi intorno inquieto: ci fu un silenzio imbarazzante.

Questo silenzio fu interrotto da uno dei fratelli, che condusse Pierre presso il tappeto e cominciò a leggere in un quaderno la spiegazione di tutte le figure che vi erano rappresentate: il sole, la luna, il martello, il filo a piombo, la pala, la pietra grezza e la squadrata, la colonna, le tre finestre, ecc.

Poi assegnarono a Pierre il suo posto, gli mostrarono i segni della loggia, gli dissero la parola d'ordine e finalmente gli permisero di sedere.

Il Maestro cominciò a leggere lo statuto, che era molto lungo.

*"Nei nostri templi noi non conosciamo altri gradi fuorchè quelli che intercorrono fra la virtù e il vizio. Bada di non fare nessuna distinzione che possa turbare l'eguaglianza. Voli in aiuto al tuo fratello, chiunque egli sia, ammaestra colui che ha errato rialza il caduto, non nutrire mai odio e inimicizia verso il fratello. Sii dolce e cortese. Sveglia in ogni*

*cuore il fuoco della virtù. Dividi la tua gioia col prossimo, e che l'invidia non turbi mai questo puro piacere. Perdona al tuo nemico, non ti vendicare di lui, se non col fargli del bene. Adempiendo in tal modo alla legge suprema, tu ritroverai le tracce dell'antica grandezza da te perduta".*

Egli finì e, alzandosi, abbracciò Pierre e lo baciò.

Pierre, con lacrime di gioia negli occhi, guardava intorno a sé, non sapendo che cosa rispondere ai rallegramenti e alle espressioni di rinnovata amicizia che gli venivano da ogni parte.

Egli non riconosceva nessuno; in tutte quelle persone vedeva soltanto dei fratelli coi quali ardeva d'impazienza di mettersi all'opera.

Il Maestro batté un colpo di martello, tutti sedettero al loro posto e uno di essi lesse un sermone sulla necessità dell'umiltà.

Il Maestro propose di compiere l'ultimo rito e l'alto dignitario che portava il titolo di raccogliitore delle elemosine si mise a fare il giro dei fratelli. La seduta era finita, e, dopo il ritorno a casa, pareva a Pierre di essere arrivato da un viaggio in paesi lontani, dove trascorse decine di anni, di essere totalmente cambiato e di aver abbandonato l'antico sistema di vita e le antiche abitudini.

Così, pieno di buone intenzioni, Pierre cerca di liberare i suoi contadini e servi della gleba, ma viene imbrogliato dai suoi amministratori e non ottiene alcun risultato per migliorare le loro condizioni, e ciò accade pure per i suoi fondi agrari.

Successivamente Pierre assiste alla battaglia di Borodinò da una distanza particolarmente ravvicinata, posizionandosi dietro agli addetti di una batteria russa, e alla fine può constatare quanto la guerra sia veramente abominevole.

Quando la Grande Armata occupa Mosca, Pierre intraprende una missione per assassinare Napoleone, pensando che egli sia destinato a ciò, ma viene fatto prigioniero di guerra. E' testimone del saccheggio compiuto dai francesi su Mosca, dopodiché è costretto a marciare con le truppe nemiche nella loro disastrosa ritirata, un'esperienza tragica che lo porta però a una esperienza spirituale ulteriore, poiché si

trova a contatto con i soldati-contadini e soprattutto con il personaggio di Karataev, l'incarnazione della giustizia.

In seguito viene liberato grazie a una banda russa che sta conducendo un'incursione. Quando sua moglie muore, Pierre conosce finalmente l'amore e sposa Nataša.

Molti personaggi del romanzo, isolati dalla crudeltà, dalla *routine*, dall'ostilità, dalla menzogna, dal dolore personale o addirittura dalla morte, si aprono all'improvviso a un sentimento che li unisce agli altri. Il nascere, nei soldati e nei partigiani, della pietà nei confronti dei francesi che fuggono e periscono è, per Tolstoj, il momento più importante della seconda, vittoriosa parte della guerra del 1812.

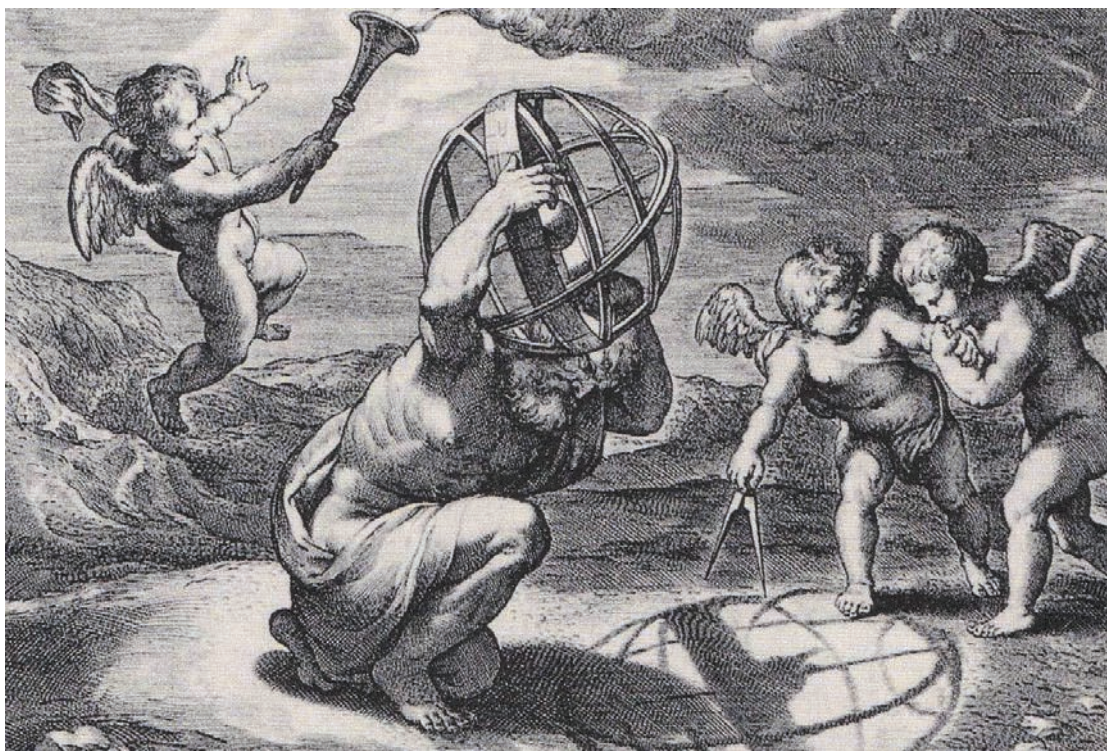
Queste aperture-rinascite si compiono di regola in modo fulmineo, "all'improvviso", pur se la loro possibilità si forma talvolta anche gradualmente.

La composizione dell'opera è dinamica: nel romanzo agiscono due forze, che forniscono l'energia del movimento. La prima è l'andamento stesso degli eventi, che procedono inesorabilmente: dovunque e

comunque si sia interrotta la linea della narrazione, essa presto o tardi riprenderà nel punto di interruzione. Le linee che continuano sono infinite e la morte di un personaggio non le spezza: esse proseguono, facendo nascere negli altri nuova capacità di comprensione, o nuova forza vitale, o dolore che si protrae, diventando qualità della vita che continua. La seconda forza che conferisce dinamismo alla narrazione è lo sforzo costante dell'autore di trovare un senso in tutto, sia per dedurre leggi del vivere, sia per riportare la giustizia là dove è andata smarrita.

Si può evincere alla conclusione del romanzo che le cause e gli eventi non possono essere comprese a pieno, il loro numero è infinito; eventi e atti, che hanno una serie infinita di cause, sono così sottomessi a una necessità assolutamente incomprensibile per l'uomo.

Il libero arbitrio umano attinge alla coscienza umana: l'uomo si riconosce libero, ma vive nel mondo della necessità.





Lined writing area with alternating black and blue horizontal lines. The lines are evenly spaced and extend across the width of the page, providing a guide for writing.







**de hominis Dignitate**